Exeg. 689 sC

Matthies

BIBLIOTECA
REGIA
MONACENSIS.

Erklärung

des

Briefes Pauli an die Epheser

von

CONR. STEPHAN MATTHIES
ausserordentlichem Professor der Theologie an der Königl.
Universität zu Greifswald.

Mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Commentare.

Greifswald
bei C. A. Koch.
1834.

52. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

VORREDE.

Die neutestamentlichen Schriften umfassen das Leben des Erlösers vornehmlich nach drei Seiten hin, welche alles Wesentliche in sich begreifen; *Matthaeus*, *Marcus* und *Lucas* berichten ausführlich die geschichtlichen Ereignisse, die äussere lehr- und thatenreiche Wirksamkeit; *Johannes* verbindet damit den tiefsten Aufschluss über die unendliche Wesenheit *Christi*, und *Paulus* entwickelt den unerschöpflichen Inhalt des offenbar gewordenen göttlichen Wortes mit besonderer Beziehung auf das Judenthum und Heidenthum. Der Gegenstand ist demnach bei den heiligen Schriftstellern ein und derselbe; aber ausser den angedeuteten Eigenthümlichkeiten treten sowohl an den Evangelien als auch an den Episteln in Anschauung und Darstellung noch viele Modificationen hervor, welche bei aller Gleichheit doch eine bedeutende Verschiedenheit in Inhalt und Form bringen. So unterscheidet sich der Brief

an die *Epheser*, wenn gleich er einem andern vielfach entspricht, von den übrigen *Paulinischen* Briefen durch seinen allgemeinen Character, durch einen verhältnissmässig sehr mannigfaltigen Inhalt, verbunden mit einzelnen neuen Begriffsbestimmungen, ferner durch ungewöhnlich weite Ausführung der Hauptpuncte und endlich, mehr als anderswo, durch verwickelten Periodenbau, weshalb man namentlich in sprachlicher Hinsicht auf manche Schwierigkeiten stösst. Auffallend war es, dass man diesen Brief seit *Koppe* und *Flatt* unbearbeitet gelassen; aber dafür erscheinen nun, fast zu gleicher Zeit, drei Commentare, wozu noch ein vierter angekündigt ist. Mit Rücksicht hierauf musste die ursprüngliche Form, welche die nachfolgende Erklärung als Vorlesung hatte, in manchen Stücken geändert werden, um die neuesten und daneben noch manche andere nahe liegende Ansicht beurtheilen zu können, welches zwar in den ersten Kapiteln, da die beiden letzten Commentare erst nach begonnenem Drucke ankamen, weniger geschehen ist. — Eine fortlaufende unparteiische Beurtheilung ist besonders dann von Interesse, wenn man in den berücksichtigten Ansichten als Hintergrund ein partikuläres dogmatisches Bewusstsein gewahr wird, welches sich, abgesehen von den characterlosen Registern der Exegese, in neuerer Zeit besonders unter drei Hauptformen oder nach drei wesentlich

verschiedenen Richtungen hin als exegetische Triebfeder geltend gemacht hat.

Wirft man einen flüchtigen Blick auf das achtzehnte Jahrhundert zurück, und sieht die Exegese in die kirchliche Rüstung fester symbolischer Lehrbestimmungen eingezwängt, so ist die Nothwendigkeit anzuerkennen, dass sie zuvörderst von diesen schweren dogmatischen Fesseln zu befreien war; denn nicht die Bibel wurde ausgelegt, sondern der besondere Glaubensinhalt des exegesirenden Subjects in biblische Worte hineingelegt oder vielmehr hineingequält. Da war es wahrlich eine Wohlthat, dass die durchbrechenden Strahlen der Aufklärung das exegetische Gebiet beschienen und den dicken dogmatischen Nebel verscheuchten. Vor allen Dingen sollte jetzt die Exegese von allen fremdartigen kirchlich-symbolischen Zuthaten gereinigt werden; aber das genügte noch nicht; es sollte zugleich der moderne Sinn und Verstand in den neutestamentlichen Schriften dominiren und dadurch kam es sehr bald zu einem andern Extreme, welches in freisinniger Verständigkeit wurzelte, so dass diese, zuerst beachtenswerthe, Auslegung die *rationale* genannt werden kann, welche noch bis in die neueste Zeit sich Freunde erhalten hat. Durch folgende Merkmale ist sie unverkennbar. Man geht mit aufgeklärtem Verstande ans Werk und sucht von vorn herein den Leser glauben zu machen, dass

ja Alles, was neu oder gar wunderbar zu sein scheine, einen ganz natürlichen Zusammenhang habe; das Judenthum und Christenthum sei doch im Wesentlichen einerlei, *Christus* ein sehr frommer und rechtschaffener, auf religiöse und sittliche Vervollkommnung seiner Zeitgenossen bedachter, jüdischer Tugendheld oder Sittenprediger, und was bei den neutestamentlichen Schriftstellern, die gleichfalls dem Judenthum ihre Bildung verdanken, sich finde, das sei in etwas modificirter Weise aus dem A. T. geschöpft, weshalb die einzelnen ungewöhnlichen Ausdrücke und Vorstellungen, die ganze Sprache und Anschauung durch und durch ein *hebräisches*, mitunter noch von anderen *orientalischen* Elementen durchzogenes Gepräge habe und dadurch erklärt werden müsse. Aus diesem Grunde darf es hier insbesondere an Citaten aus jüdischen und heidnischen Schriftstellern nicht fehlen, und man bemerkt in Commentaren dieser Richtung nicht selten eine umfassende Gelehrsamkeit, wobei zwar *Lightfoot*, *Schoettgen*, *Meuschen*, *Wetstein* oder andere reiche Vorrathskammern recht gründlich in Anspruch genommen sind, wie noch ein neuerdings erschienener Commentar sehr wacker beweist. In dem geschichtlichen Momente hat die *rationale* Auslegung ihren einzigen Haltpunkt, weil ja im Grunde nur orientalische Nachwehen das N. T. durchziehen, dagegen von einem mit wahrhaft christlichem Inhalte erfüllten Got-

tesbewusstsein kaum eine Spur darin angetroffen wird. Und wie wäre das auch nur möglich, wenn der Ausleger kein christliches Gewissen, d. h. keine christlich religiöse und theologische Gewissheit, welche in dem inhaltsreichen Glauben wurzelt, mitbringt? Es wird zwar häufig an ein allerhöchstes, allweises und allmächtiges Wesen, an eine allwaltende Vorsehung und moralische Weltordnung appellirt; allein *die* haben in der That und Wahrheit — wenn dort die Sache bei Licht besehen wird — ebensowenig als die exilirte Freiheit und Unsterblichkeit mit der Vernunft und Wirklichkeit etwas zu thun; sie sind und bleiben *draussen* oder *drüben*, und drinnen wirthschaften das freisinnige Verstandes-ich, die Willkür und der Zufall entsetzlich darauf los, wie wenn das Gebäude des christlichen Geistes in Trümmer zu legen, die heiligen Documente zu annihiliren wären. Auf dem kritischen Dreifusse eines superweisen Verstandes sitzend, hält das exegesirende Subject gleichsam Gericht über den neutestamentlichen Verfasser, inspicirt und visitirt ihn genau, damit ja keine Wunder, Weissagungen und Verheissungen durchpassiren, legt ihm hin und wieder, da es an liberalen Rationen nicht fehlt, eine plausible Ausrede in den Mund, damit er doch wenigstens etwas vor jener Verstandesinquisition gerechtfertigt scheine, und wenn Alles nicht helfen will, wenn selbst Juden und Heiden, Propheten und Rabbinen

keinen Succurs mehr darbieten, so wird er mit seinen beschränkten Vorstellungen und superstitiösen Vorurtheilen dem eignen Schicksale überlassen. Sollte man es glauben, dass solche Ausleger nicht erröthen, sich selbst Bekenner jener überbliebenen kindischen Einbildungen, Anhänger des in heidnischer und jüdischer Wiege noch vorgefundenen geistigen Spielzeuges zu nennen! Sie schlagen den christlichen Häuptern tiefe dogmatische Wunden, legen aber sogleich ein moralisches Pflaster darauf, um blutende christliche Gefühle zu stillen. Was Wunder, wenn man in ihnen die Flamme der Aufklärung wild flackern und Alles, was die *rationalistische* Feuer- oder Wasserprobe nicht abhält, augenblicklich darauf gehen sieht? Sie drehen und wenden, accommodiren und assimiliren, verstellen und entstellen im Durchschnitt die einzelnen Worte und Sätze, Glaubenspuncte oder Lehrbestimmungen so lange, bis endlich reine Bahn gemacht, d. h. der christliche Inhalt aus dem Wege geschafft ist. Und wer nun mit dem Bedürfnisse nach der Quelle des Heils auf den so bearbeiteten biblischen Feldern sich umsieht, ach wie leicht können dem, obwohl er viele historische Notizen ausgestreuet sieht, aus Herzensgrunde die Worte entschlüpfen: *woher nehmen wir Brod in dieser Wüste?*

Dem *ultra-freisinnigen* Verstandesstrudel musste, wenn nicht Alles verwässert und verschwemmt wer-

den sollte, ein Damm gesetzt werden; im Flusse würde er sich nur dann recht erhalten können, wenn der Leser nichts vom göttlichen Worte begehrte, wie der Ausleger nichts davon weiss, nichts davon will, und wenn er vielleicht hier oder dort was wittert, es nach Kräften im finsteren Dickicht und religiösen Dunste einer früheren Zeit schwinden, oder in aufgeklärter Verstandesluft sich verflüchtigen lässt. Doch das göttliche Wort ist nun einmal wahrhaft und wirklich offenbar geworden, und der Glaube daran, wie das Bedürfniss danach hat nie gefehlt; deshalb muss man es natürlich finden, dass jene *rationale* Ausklärung am Ende zum besonderen Impulse einer Auslegung wurde, durch welche mit Innigkeit und heissem Interesse für die evangelische Wahrheit gewissenhaftes Zeugniss abgelegt werden sollte. Der flatternden Freisinnigkeit und glaubenslosen Kälte trat man mit erfülltem christlichen Gefühle und herzlicher Wärme entgegen; es bildete sich der *naturalistisch-rationalen* Auslegung gegenüber eine *supernaturalistisch-cordiale* aus, welche *das* mit aller Kraftanstrengung wiederherstellen wollte, was jene zu verwischen trachtete. Sie sucht daher — das ist ihr characteristisches Merkmal — den biblischen Inhalt rein und lauter zu bewahren und ist deshalb höchst achtungswerth; sie will nebst Darlegung der biblischen Lehrbestimmungen die fromme Beherzigung derselben, die sichere Bestätigung

des Glaubens in denselben, wovon in der letzten Zeit ein schöner Beweis zu den Evangelien, welche durch naturalistische Fluthen sehr gelitten hatten, geliefert ist. Auch fehlt es ihr nicht an Gelehrsamkeit, vermittelst deren sie auf ihren frommen Zweck mit eifrigem Bemühen hinarbeitet; aber grade diese bestimmte Tendenz, den Glauben, wie er objectiv als Lehre das kirchliche Bekenntniss ausmacht, und subjectiv als orthodoxe Ueberzeugung und Frömmigkeit tief im Herzen wurzelt, nach allen Seiten hin durch die Auslegung sogleich zu rechtfertigen, macht den exegetischen Blick nicht selten befangen, weil man von vorn herein darauf ausgeht, seinen besondern Glaubensinhalt und sein supernaturalistisches Gottesbewusstsein in den biblischen Bestimmungen und Worten recht deutlich hervortreten zu lassen. Hierbei herrscht gleichfalls eine stete Beziehung auf das A. T. vor, aber so, dass das Christenthum durch jenes begründet und bewährt werden soll, obgleich doch in Wahrheit jenes, weil es der absoluten Vollendung der Religion noch fern steht, seinen unendlichen Grund und Gehalt erst in diesem erlangt, welches die Wahrheit aller untergeordneten religiösen Stufen in sich begreift und in den früheren Religionen einzelne Momente seines ewigen göttlichen Wesens offenbar werden liess. Davon sieht man ab, und nun wird z. B. nicht sowohl die Weissagung für wahr gehalten, weil sie erfüllt ist, als vielmehr um-

gekehrt die Erfüllung für wahr, weil sie ja schon längst vorhergesagt wurde (und wie Vieles ist erfüllt und wahr, aber nicht geweissagt, wie Vieles geweissagt, aber nicht erfüllt?). Aehnlich verfährt man mit den Wundern; weil *Christus* Wunder gethan hat, so ist er der Sohn Gottes und es muss an ihn geglaubt werden, wogegen es in Wahrheit heissen sollte: weil er kraft seines absoluten Wesens der Sohn Gottes ist, so kann er in seiner Gotteskraft auch ausserordentliche, die Kräfte des natürlichen Seins und individuellen Bewusstseins übersteigende Thaten oder Wunder vollbringen, und an *ihn*, der sie vollbringt, ist zu glauben, nicht aber nur, weil er sie vollbringt, welches einen ganz äusserlichen grundlosen Glauben und jüdische Wundersucht verrathen würde. Liegt diese, wenn gleich mit christlichem Vorhange, im Hintergrunde, so darf es nicht befremden, dass man Allem, was sich nur irgend dazu eignet, einen unbegreiflich wunderbaren Anstrich giebt, welches noch besonders bei den Begriffen der göttlichen Gnade und Liebe, des heiligen Geistes, der Gnadengaben u. a. gar sehr in die Augen fällt. Was in dieser Beziehung von den neutestamentlichen Schriftstellern berichtet wird, soll *wahr* sein, lediglich, *weil es berichtet wird* (so dass es keines weiteren Beweises bedarf); man lässt es alles ruhig bestehen und verweist höchstens auf die göttliche Allmacht, der ja Alles, wenn

sie nur will, augenblicklich zu Gebote steht, grade als ob die Willkür in Gott das thätige absolute Princip ausmachte! Aus diesen Andeutungen wird erhellen, dass die *supernaturalistische* Auslegung den Inhalt zwar festzuhalten sucht, aber in einer Form, die demselben in seiner göttlich-geistigen Beschaffenheit nicht entspricht, ihn sogar trübt, ja nicht selten verfinstert, wie es auch nicht anders sein kann. Denn der Inhalt, der in dem subjectiven Glauben umfasst wird, verhält sich bei diesen Auslegern ganz äusserlich zum Wissen oder Erkennen, weil er ja bekanntlich ohnerachtet des göttlichen in der Gemeinde stets lebendigen und wirksamen Geistes *Christi* nicht zu erkennen sein soll; er wird daher in den geheimen Falten des frommen Herzens und in den dunklen Schachten des gläubigen Gefühls tief verborgen gehalten, so dass in der zwar geglaubten aber unerkannten Wahrheit die durch Erkenntniss vermittelte Gewissheit fehlt. Und auch das ist nicht anders möglich; denn wenn man einmal in dem hohlen Wahne, der Glaube könne drauf gehen, dem Begreifen entsagt hat, wie natürlich ist es alsdann, dass der unendliche Inhalt in einer vagen, abstrusen, unbegreiflichen Form erscheint und immer mehr dem Geiste wie dem Wissen entrückt wird! Man darf sich nicht wundern, Ausleger dieser Richtung unter zusammengetragenen Meinungen unselbstständig und rathlos, ungewiss und

flüchtig umherirren zu sehen, wie sie die eine billigen, die andere nicht missbilligen, diese annehmen und jene bestehen lassen, so dass der denkende wissbegierige Leser, besonders bei schwierigen Schriften, z. B. bei dem Evangelio *Johannis*, zuletzt selbst ganz irre und wirre werden muss. So viel bleibt auf dem Grunde hinreichender Beweise gewiss, dass durch diese Exegese zwar ein positiver Inhalt herausgelegt, aber in der Unmittelbarkeit des Glaubens und der frommen Herzlichkeit unerklärt oder unbegriffen gelassen, ja in der ihm verliehenen *supernaturalistischen* Form sogar als unerklärlich und unbegreiflich dem Innern eingeprägt wird.

Die erste Auslegungsweise und die eben geschilderte verhalten sich zu einander wie das rein *subjective* Denken zu dem *objectiven* Gegenstande in scharfem gegenseitigen Widerspruche; denn die eine giebt, um dem Verstande zu genügen, den Inhalt auf, die andere aber, um doch den Inhalt im Glauben festzuhalten, verzweifelt an allem Wissen. Daneben ist nun in der letzten Zeit noch eine *dritte* zum Vorschein gekommen, welche weder mit subjectiver Freisinnigkeit, noch mit gläubiger Herzlichkeit, sondern mit objectiver *Gleichgültigkeit* zu agiren verspricht, und daher die *indifferente* oder passender die *neutrale* genannt werden kann. Sie will durchaus keine Partei für das eine oder andere dogmatische System nehmen, son-

dern zuvörderst auf Wiederherstellung des ursprünglichen Textes bedacht sein und alsdann mit Hülfe der Grammatik lediglich durch die Worte sich bestimmen lassen. Und sie hat, das wird ihr Jeder lassen, namentlich in kritischer und grammatischer Hinsicht, manche bedeutende Vorzüge vor den bezeichneten Richtungen. Doch mit der Kritik und Grammatik kommt man in der Bibelauslegung noch nicht zum Ziele; wer die philosophischen Schriften des *Plato* und *Aristoteles* verstehen will, muss doch ein *philosophisches* Bewusstsein mitbringen; und wie möchte es nun wol anzufangen sein, die in der Bibel enthaltenen christlichen Wahrheiten zu erklären, ohne den christlich-theologischen Geist, der keine *indifferente* Bewusstlosigkeit, sondern ein vermitteltes dogmatisches Bewusstsein von dem Gegenstande und Inhalte der Religion oder des Glaubens und der Lehre voraussetzt? Der Exeget, wie er nach den Grundsätzen dieser neutralen Auslegung sein soll, ist am Ende alles religiösen und sittlichen, theologischen und philosophischen, kurz alles geistigen Inhaltes und Gehaltes dermassen entledigt, dass nach der mit ihm vorgenommenen Entleibung und Secirung nur noch ein exegetischer Todtenkopf übrig bleibt. Da aber dieser in solcher Qualität nichts auszulegen vermag und doch auslegen soll, so wird an das für ihn bestimmte Grab nicht weiter gedacht, sondern er tritt leibhaftig und tüchtig auf

das exegetische Gebiet, und man sieht ihn nun wider alle Verabredung, wie er neben den grammatischen Kenntnissen mancherlei vorgefasste Meinungen, fremdartige Urtheile und Vorurtheile zum Bessten giebt. Vorerst in den sprachlichen Bemerkungen wird Alles nach unabänderlichen Schulregeln, mit welchen bekanntlich in der Regel die Ausnahmen gleiches Gewicht halten, abgemessen, und wenn schon über diesen Regeln der nothwendige geistige Gliederbau der Sprache unbeachtet bleibt, so noch bei weitem mehr der christliche Geist, dessen unendliches *characteristisches* Wesen doch auch nothwendige Modificationen in der Sprache erzeugen musste. Doch darum kümmert man sich nicht und fragt lieber, ob bei πνεῦμα, ἀλήϑεια, δικαιοσύνη, ἀγάπη, εἰρήνη und ähnlichen Begriffen der Geist, die Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und der Friede *Gottes* oder des *Menschen* zu verstehen, und ob, wenn ein Genitiv nachfolgt, der Genitivus subjecti oder objecti gemeint sei? Ueber die Antwort ist man gewöhnlich in Verlegenheit, während es aus unzähligen Stellen ganz sonnenklar ist, dass in der Anschauung der biblischen Schriftsteller beide Seiten stets die engste Beziehung zu einander haben und daher durch jene Trennung nur vereinseitigt werden. Diese Beziehung muss indess verborgen bleiben, wenn man in ein und denselben Begriff völlig widersprechende Bedeutungen nach Belie-

ben und Gutdünken hineinlegt oder die in der Natur des Begriffs begründeten unberücksichtigt lässt. Besonders häufig soll der Artikel fehlen und sieht man die Stelle genau an, so würde er, bei richtigem Verständnisse, auch im Klassischen fehlen müssen. Imgleichen sollen, wer weiss wie oft, die Präpositionen *ἐν*, *εἰς*, *διά*, *κατά* u. a. mit einander verwechselt sein, wenn gleich ihre ursprüngliche Bedeutung den einfachsten und passendsten Sinn giebt. Eben so ist *ἵνα* und *ὥστε* nicht selten verwechselt (was in den meisten Fällen auch seinen vernünftigen Grund hat, da die nothwendige Folge in dem Zwecke liegt), oder es ist ein falscher *Modus* nach ihnen gesetzt und sehr oft das *Tempus* unrichtig gewählt, namentlich der *Aorist*, welcher bald für das *Praesens*, bald für das *Perfectum*, bald fürs *Futurum* stehen, und doch nicht den allen Zeiten angehörenden Begriff des Verbums (der natürlich, weil er der wahre und wirkliche oder bestätigte Begriff ist, vornehmlich auf die Vergangenheit zurückweist) ausdrücken soll. So wird denn — um hier andere sprachliche Puncte zu übergehen — bei den grammatischen Experimenten der Schriftsteller, als ob man eine fehlerhafte Schülerarbeit von ihm unter Händen hätte, oft gar arg mitgenommen, und hinsichtlich des dogmatischen Inhaltes geht es ihm wahrlich nicht viel besser. Statt des verabschiedeten *Rationalismus* und *Supernaturalismus*, welche

die *Neutralität* nicht in sich zulässt, hat sich trotz aller guten Grundsätze unvermerkt eine empirische Welt- und Menschenkenntniss eingeschlichen, nach welcher der Apostel in seinen inneren Zuständen, Gemüthsstimmungen, Gedanken, Aeusserungen und Gesinnungen beurtheilt wird, und wenn vielleicht hierbei das Eine oder Andere der Erfahrung oder gewöhnlichen religiösen Zuständlichkeit nicht recht entsprechen will, so heisst es, der Apostel *idealisire* jetzt, habe ein *idealisirtes* Christenthum, wie wenn das gegenwärtige Christenthum ein apartes *realisirtes* wäre. Geräth aber endlich der *grammatische* wie der *empirische* Rathgeber bei schwierigen Stellen in Verlegenheit und lässt er gar den Ausleger im Stiche, so ist es ausgemacht, dass der Apostel sich selbst nicht verstanden habe, dass also die Stelle unerklärbar sei, und wer sie unerklärt lässt, der übt — *Exegetentugend!*

Ist nun in dieser Auslegungsweise das göttliche Wort mehr als in den beiden anderen zu seinem Rechte gekommen? Welche hat vor den anderen ein in dem Gegenstande begründetes objectives Vorrecht, und welcher soll man, wenn sie, jede in der *einen* besonders fixirten Seite oder Einseitigkeit mit gleichem Rechte neben und gegen einander stehen, welcher soll man da folgen? Sicher ist es das Besste, die in ihnen geschiedenen Elemente oder Seiten zu vereinigten Momenten der Ausle-

gung zu machen, und demgemäss die heilige Schrift zunächst *sprachlich* zu erschliessen, sodann *geschichtlich* zu erörtern, endlich *theologisch* zu begreifen. Und wem im Dienste und Geiste des Herrn die Vereinigung dieser drei Seiten vollkommen gelingen sollte, der würde gewiss auf die würdigste Weise das in den neutestamentlichen Urkunden enthaltene göttliche Wort auslegen!

Greifswald, den 13. Mai 1834.

Einleitung.

§. I.

Ueber den Verfasser des Briefes und über die Gemeinde, an welche er geschrieben ist.

Die Aechtheit des sogenannten *Epheserbriefes* ruhet auf den sichersten historischen Zeugnissen und ist vom zweiten Jahrhundert an in der Kirche unangefochten geblieben. Erst in der neuesten Zeit hat *de Wette* einige Zweifel dagegen erhoben, weil der Brief aller Eigenthümlichkeit in Zweck und besonderen Beziehungen entbehre, und fast nichts als eine wortreiche Erweiterung des Briefes an die Kolosser sei; ferner Manches enthalte, was dem Apostel fremd oder seiner nicht recht würdig scheine, in Schreib- und Denkart, nämlich theils mehrere einzeln stehende oder ungewöhnlich gebrauchte Wörter, theils die dämonologischen Vorstellungen (II, 2. VI, 12. u. a.), ausserdem die allegorische Auslegung von Ps. 68, 19. (IV, 8.), die Allegorie von der Kirche und Ehe (V, 23 ff.), und endlich die unzarten Ermahnungen (IV, 28. V, 18.)[1]). — Sämmtliche Briefe des Apostels unterscheiden sich von einander durch gewisse Modificationen in Inhalt, Form und Zweck, so dass man darauf

1) *de Wette's* Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung u. s. w. Th. II. §. 146 p. 261 ff.

hin ähnliche Gründe, wie die angeführten, mit wenig Schwierigkeit gegen jeden anderen Brief auffinden könnte, ohne jedoch die Aechtheit dadurch wirklich schwankend zu machen; denn die Verschiedenheit der einzelnen Briefe setzt nothwendig innere und äussere Abweichungen von einander voraus. Wie kann es weiter auffallen, dass die in den übrigen Briefen sichtbare Eigenthümlichkeit in Zweck und Beziehungen dem Briefe an die *Epheser* fehlt, wenn derselbe nach der gewöhnlichen Meinung ein Umlaufschreiben ist, oder nach *de Wette's* Meinung ein Schreiben an eine Gemeinde, die dem Apostel noch unbekannt war? Muss denn nicht nothwendig ein solches Schreiben, in welchem die partikulären Verhältnisse oder Umstände der Gemeinde, eben weil sie dem Verfasser unbekannt sind, nicht besonders berücksichtigt werden können, in Zweck und Beziehungen ganz allgemein gehalten sein, wenigstens bei weitem allgemeiner als andere an bestimmte oder bekannte Gemeinden gerichtete, und besteht nicht eben darin die Eigenthümlichkeit desselben? Der zweite auf den Vorwurf der blossen wortreichen Erweiterung gestützte Grund wird am besten durch *de Wette's* eigne Worte entkräftet, dass nämlich der Brief an die Epheser »gleichzeitig mit dem an die Kolosser« (§. 147.) abgefasst sei, woraus die Aehnlichkeit in Sprache und Gedanke sich ganz natürlich erklärt, da ja das in dem einen Briefe so eben Dargestellte, der Form wie dem Inhalte nach, dem Apostel noch in der frischesten Erinnerung sein musste. Am meisten muss aber das in den folgenden Gründen ausgedrückte Ansinnen befremden, dass der Apostel keine in anderen Briefen fehlende Wörter oder Redensarten gebrauchen, ferner in gewissen vielumfassenden Ausdrücken stets nur ein und dieselbe Bedeutung festhalten, auch keinen Gedanken wortreicher als

gewöhnlich ausdrücken, keine Vorstellung und keine Auslegungen in eine etwas ungewöhnliche Form einkleiden soll. Dergleichen Erwartungen könnten wol nur durch den Beweis gerechtfertigt scheinen, dass des Apostels Geist und Sprache in einem allbekannten Kreise von Gedanken, Vorstellungen und Wörtern abgeschlossen, dass seine Darstellung dem Inhalte und der Form nach in einer sich stets gleich bleibenden Denk- und Schreibart abbornirt sei. Bei dem Gedankenreichthume und der Wortfülle des Apostels können doch wahrlich einzelne Ausdrücke, Redensarten oder Vorstellungen, welche als ungewöhnlich von *de Wette* herausgesucht sind, nicht im mindesten auffallen, da der Apostel kein Sach- und Wortregister von sich hinterlassen hat. Ausdrücke wie ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (II, 2.) und κοσμοκράτορες τοῦ σκότους (VI, 12.) können zwar für etwas fremdartige Bezeichnungen bestimmter Begriffe gehalten, aber nicht ohne Weiteres für des Apostels unwürdige dämonologische Vorstellungen ausgegeben werden, zumal wenn man damit Stellen wie 2 Cor. IV, 4. XI, 14. 2 Thess. II, 9. u. a. vergleicht. Ebenso finden sich für die Allegorien IV, 8. u. V, 23. ff. ganz analoge Stellen in Gal. IV, 21. ff. u. 1 Cor. XI, 3. ff. und was endlich die noch zuletzt gegen die Aechtheit angeführten unzarten Ermahnungen IV, 28. V, 19. betrifft, so können diese wohl nur nach einer modernen überstimmten Schicklichkeitsscala und ohne alle Rücksicht auf sonstige in anderen Briefen ausgesprochene Ermahnungen (Röm. XIII, 13 u. 14.) als »unzart und des Apostels unwürdig« bezeichnet werden. — Die Aechtheit kann demnach wie aus äussern so auch aus innern Gründen nicht in Zweifel gezogen werden, ja selbst *de Wette* gesteht zuletzt ein, dass doch jene Gründe zur Verwerfung des Briefes nicht hinreichen (§. 146) und er

will dieselben auch nur als »mögliche Zweifel an der Aechtheit« betrachtet wissen, so dass sie von vorn herein, wie andere zahllose Möglichkeiten, sich als pure Einbildungen oder subjective Einfälle ankündigen.

Wirklich zweifelhaft ist es hingegen, an welche Gemeinde der Brief eigentlich gerichtet sei. Nach der Auf- und Unterschrift, wie nach dem ersten Verse scheint *Ephesus* der Ort der Bestimmung zu sein, wogegen indess sowohl innere als auch äussere Zeugnisse sprechen. Der Apostel hatte sich in *Ephesus* über 2 Jahre aufgehalten und in diesem Sammelplatze der verschiedenartigsten Menschenklassen, Richtungen und Bestrebungen sowohl für die weitere Ausbildung der daselbst von ihm gestifteten Gemeinde als auch überhaupt für die Befestigung der kleinasiatischen Gemeinden kräftig und segensreich gewirkt. Er musste während seines dortigen langen Aufenthaltes mit den partikulären Angelegenheiten der Gemeinde genau bekannt geworden sein, und es würden deshalb in einem besonderen Schreiben an dieselbe sicher einzelne Privatverhältnisse berücksichtigt sein; aber weder örtliche noch persönliche Beziehungen finden sich darin. Es erhellt im Gegentheil aus III, 1-4. (vgl. IV, 21.) ganz deutlich, dass der Verfasser und die Leser, wenigstens der grösste Theil derselben, sich nicht kannten, wozu noch kommt, dass auch nach mehreren geschichtlichen Zeugnissen der Brief nicht an die *Epheser* geschrieben zu sein scheint. *Tertullian* bemerkt nämlich in Betreff dieses Briefes, dass derselbe nach kirchlicher Gewissheit *an die Epheser*, nach häretischer Meinung aber *an die Laodicäer* geschrieben sei, und in einer andern Stelle folgt die genauere Bestimmung, dass der kirchlichen Glaubwürdigkeit zufolge jener Brief *an die Epheser* gesandt sei, nicht *an die Laodicäer*, *Marcion* habe aber gern die Aufschrift desselben

interpoliren gewollt, indem er nämlich nicht πρὸς Ἐφεσίους sondern πρὸς Λαοδικέας las [1]). Man darf nun mit Sicherheit annehmen, dass Marcion in seinem Texte statt des ἐν Ἐφέσῳ V. 1. entweder ἐν Λαοδικείᾳ las, da ja sonst jenes die Widerlegung seiner Ueberschrift gewesen wäre, oder dass er überhaupt V. 1. weder das Eine noch das Andere hatte, weil *Tertullian* von einer Aenderung des ἐν Ἐφέσῳ in ἐν Λαοδικείᾳ, welche er schwerlich verschwiegen hätte, nichts sagt. Es ist aber auch ausgemacht, dass in mehreren Handschriften das ἐν Ἐφέσῳ V. 1. fehlte, und bloss τοῖς οὖσι (τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς) gelesen wurde; denn *Basilius d. G.* macht zur Begründung, dass die Christen wegen ihrer inneren Verbindung mit *Christo*, dem absolut Seienden (ὄντως ὤν) ebenfalls ὄντες, hingegen die Heiden μὴ ὄντες heissen, die Bemerkuug: dass *Paulus* die Epheser, indem er an sie, als an solche, welche durch Erkenntniss dem wahrhaft Seienden (τῷ ὄντι) einverleibt seien, schrieb, auf eigenthümliche Weise ὄντας nenne, da es V. 1. heisse: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, welche Lesart, mit fehlendem ἐν Ἐφέσῳ, er selbst in den alten Handschriften vorgefunden habe [2]). Auf diese Lesart stützt sich auch

1) *Tertull. adv. Marc. l. V. c.* 11. *Praetereo hic et de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Laodicenos. c.* 17. *Ecclesiae quidem veritate epistolam illam ad Ephesios habemus emissam non ad Laodicenos; sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in illo diligentissimus explorator. Nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit, dum ad singulos.*

2) *Basil. contra Eunom. l. II.* Ἀλλὰ καὶ τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων ὡς γνησίως ἡνωμένοις τῷ ὄντι δι' ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν, εἰπών· τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ· οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι, καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαίοις τῶν ἀντιγράφων εὑρήκαμεν.

die entsprechende Bemerkung des *Hieronymus*, dass nach der Meinung einiger Ausleger *Paulus* V. 1. die Epheser nach dem, welcher absolut *ist* (*qui est*) zur Bezeichnung ihres Wesens ebenfalls wahrhaft *Seiende* (*qui sunt*) nenne [1]), woran natürlich Niemand denken konnte, wenn nicht ἐν Ἐφέσῳ im Texte fehlte, wie auch der *Vatikanische Codex* wirklich bestätigt. Auf diese geschichtlichen Zeugnisse, wie auf den ganz allgemein gehaltenen Inhalt hat man nun die Hypothese gestützt, dass der Apostel den sogenannten *Epheserbrief* als Umlaufschreiben ursprünglich für mehrere Gemeinden bestimmt und deshalb einen leeren Raum zwischen τοῖς οὖσι und καὶ πιστοῖς gelassen habe, damit der Name der Gemeinde, an welche er gerade geschickt werden sollte, hineingeschrieben werden könnte, und da nun derselbe zuerst an die *Epheser*, darauf an die Laodicäer geschickt sei, so finde sich in den meisten Handschriften ἐν Ἐφέσῳ, in einigen ἐν Λαοδικείᾳ, oder dem ursprünglichen Plane des Apostels gemäss sei weder das Eine noch das Andere ausschliesslich beibehalten worden. Man fügt noch hinzu, dass nach des Apostels eignem Wunsche der Brief zuerst an die *Epheser* habe kommen sollen und daher an *sie* addressirt sei, wonach alle Schwierigkeit gehoben scheint. Allein dabei bleibt es doch noch immer auffallend, dass der Brief, wenn er wirklich zuvörderst für die *Epheser* bestimmt war, gar keine specielle Berücksichtigung des einen oder anderen Umstandes enthält, und wenn man selbst hier-

---

1) *Hieron. Comment. in epist. ad Ephes. Quidam curiosius, quam necesse est, putant ex eo, quod Mosi dictum sit: Haec dices filiis Israel: qui est, misit me, etiam eos qui Ephesi sunt, sancti et fideles, essentiae vocabulo nuncupatos, ut ab eo, qui est, hi, qui sunt, appellentur. Alii vero simpliciter non ad eos, qui sunt, sed qui Ephesi sancti et fideles sunt, scriptum arbitrantur.*

von absieht, so muss doch diess sehr befremden, dass der Apostel die encyklische Bestimmung des Briefes nicht geradezu ausgesprochen oder wenigstens angedeutet hat, da ja leicht eine Anspielung darauf statt des leeren zu misslichen Hypothesen benutzten Raumes geschehen konnte. Besonders mit Rücksicht auf Col. IV, 16. wird die Erwartung einer solchen Andeutung gerechtfertigt und man kann es daher bei jener Hypothese nickt bewenden lassen. Hält man an der durch mehrere Zeugnisse geschichtlich bestätigten Lesart des blossen τοῖς οὖσι fest, und sucht alsdann ohne jenes ἐν Ἐφέσῳ die einzelnen Worte zu erklären, so wird man die encyklische Bestimmung des Briefes auch deutlich ausgesprochen finden. Es umfasst nämlich das τοῖς οὖσι ganz allgemein das wirkliche Vorhandensein oder örtliche Dasein der ἁγίοις καὶ πιστοῖς, ohne eine bestimmte Gemeinde besonders hervorzuheben noch auszuschliessen, und der Sinn des ersten Verses ist: *Paulus* — an die Heiligen, welche da sind oder welche sich da vorfinden, also an die vorhandenen Heiligen und Gläubigen in *Ch. J.*, wobei natürlich an diejenigen Gemeinden zu denken ist, von denen *Tychicus*, der Ueberbringer des Briefes, die eine oder andere besuchte, und welche in solcher Verbindung mit einander standen, dass sie sich den Brief oder Abschriften davon leicht zusenden konnten. Man sollte meinen, dass dieser Sinn durch πᾶσι einfacher und passender ausgedrückt sein würde; allein bei πᾶσι könnte es scheinen, als ob die ganze Christenheit gemeint sei, während jenes τοῖς οὖσι eine bezeichnende demonstrative Beziehung auf die in *Kleinasien* vorhandenen Christen hat, die dem Heidenapostel *Paulus* auch vorzugsweise am Herzen lagen. Doch kann man mit beschränkender Rücksicht auf die Kleinasiatischen Gemeinden in dem τοῖς οὖσι das πᾶσι mit einschliessen

und alsdann übersetzen: *Paulus, Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes, an sämmtliche* (*da* seiende) *Heilige und Gläubige in Ch. J. u. s. w.* Hieraus erhellet deutlich die encyklische Bestimmung des Briefes und es erklärt sich zugleich ganz natürlich, welche Bewandniss es mit der verschiedenen Aufschrift habe? Alle Kleinasiatischen Gemeinden waren gleich sehr befugt, sich denselben anzueignen, da er ja für alle bestimmt war; doch konnten ihn leicht diejenigen Gemeinden, welche ihn zuerst erhielten, sich vorzugsweise zuschreiben und dieses durch einen Zusatz nach τοῖς οὖσι bemerklich machen. *Ephesus* musste ihn wegen seiner Lage zuerst erhalten und daher kam es, dass man ihn gewöhnlich den Ephesern zuschrieb; darauf gelangte er von *Ionien* oder *Lydien* nach *Laodicea* in *Phrygien* und von hieraus (ἐκ Λαοδικείας Col. IV, 16.) sollten und mussten ihn dann auch die *Colosser* erhalten, welches der Apostel um so sicherer erwarten durfte, da beide Städte in *Phrygien* sich nicht fern lagen. Demnach ist Col. IV, 16. nicht ein an die *Laodicäer* geschriebener Brief, sondern dieses Umlaufschreiben gemeint, wie auch grammatisch aus dem ἐκ Λαοδικείας gefolgert werden darf, da in jenem Falle sicher τὴν πρὸς Λαοδικεῖς gesetzt sein würde. Am wenigsten darf man dabei an den noch vorhandenen Brief an die *Laodicäer* denken, der ohne allen Zweifel unächt ist [1]).

---

1) Neben der mitgetheilten Erklärung des τοῖς οὖσι könnte man die Worte grammatisch-richtig auch so übersetzen: *den Heiligen, die auch gläubig sind*, wodurch ebenfalls die *allgemeine Bestimmung* des Briefes deutlich angezeigt würde. Allein eine so scharfe Unterscheidung des ἅγιος und πιστός lässt sich nicht begründen, da beide Ausdrücke ohnerachtet des Unterschiedes doch zugleich in einander aufgehoben sind. Die obige Erklärung ist daher beizubehalten.

§. II.

Ueber Ort und Zeit der Abfassung des Briefes.

Die gleichzeitige Abfassung des *Epheser*- und Colosserbriefes, deren schon vorhin Erwähnung geschah, wird noch dadurch bestätigt, dass derselbe *Tychicus* beide Briefe überbracht hat (Eph. VI, 21 u. 22. Col. IV, 7 u. 8.). *Ort* und *Zeit* der Abfassung müssen daher mit Rücksicht auf beide ausfindig gemacht werden. An mehreren Stellen bezeichnet sich nun der Apostel als Gefangenen (Eph. III, 1. IV, 1. VI, 20. Col. IV, 3.), so dass beide Briefe aus einer Gefangenschaft geschrieben sein müssen und es fragt sich nun, ob diese Gefangenschaft die in *Jerusalem* und *Caesarea* oder die in *Rom* gewesen ist? Nach der kirchlichen Ueberlieferung war man bis in die neueste Zeit allgemein der Ueberzeugung, dass beide Briefe nebst dem an den *Philemon* und dem *Philipperbriefe* aus der *ersten Römischen* Gefangenschaft geschrieben seien, welches sich auch genügend bestätigen lässt, theils dadurch, dass *Aristarchus*, welcher nach Apstg. XXVII, 2. mit *Paulus* nach *Rom* reiste, grüssen lässt (Col. IV, 10. Philem. 24.), theils durch die Andeutungen auf seine Umgebungen und seine wegen der weiten Entfernung den Lesern ganz unbekannte Lage (Eph. VI, 19 ff. Col. IV, 7 ff. Phil. I, 13. IV, 22.), theils durch die Hoffnung, dass er bald frei kommen werde (Philem. 22), welches ja nach der *ersten Römischen* Gefangenschaft wirklich eintraf. Sollten dagegen die Briefe in der Gefangenschaft zu *Jerusalem* oder *Caesarea* geschrieben sein, so dürfte man doch wenigstens deutliche Bezeichnungen bekannter dortiger Personen,

Umgebungen oder Verhältnisse erwarten, woran es indess gänzlich fehlt. Desohnerachtet hat neuerdings nach *Dav. Schulz* Vorgange [1]) *Schott* [2]) zu beweisen gesucht, dass die drei Briefe an die *Epheser*, *Colosser* und den *Philemon* nicht in der *Römischen* Gefangenschaft geschrieben sein könnten. Es sei nämlich unwahrscheinlich, dass die Freunde, welche bei dem Apostel während der Abfassung jener Briefe waren, in *Rom* mit ihm zusammen gewesen seien, wenn man zugleich die wirklich aus der *Römischen* Gefangenschaft geschriebenen Briefe an die *Philipper* und den *zweiten* an den *Timotheus* vergleiche. In dem Philipperbriefe geschehe nämlich mit Ausnahme des *Timotheus* aller derer gar keine Erwähnung, von welchen der Apostel in den Briefen an die *Colosser* und an den *Philemon* grüsse. Indess wenn auch nur *Timotheus* genannt wäre, so würde diess schon zum Beweise *für* die allgemeine kirchliche Meinung, am allerwenigsten *gegen* dieselbe dienen können; aber ausserdem heisst es ja Phil. IV, 21.: *Es grüssen Euch die Brüder, die bei mir sind*, und warum können oder sollen nun unter diesen nicht auch die mit verstanden werden, welche Col. IV, 7-14. und Philem. 23 u. 24. grüssen lassen? Man wendet ferner ein, dass der Apostel in dem *zweiten* Briefe an den *Timotheus* zwar den *Lucas*, *Demas* und *Marcus* nenne, welche Col. IV, 10 u. 14. Philem. 24. gleichfalls genannt werden, aber ausserdem von einigen noch nicht Bekannten 2 Tim. IV, 21. grüsse. Hiernach scheint es beinah, als ob der Apostel immer nur von denselben, nicht aber von anderen noch hinzugekommenen Freunden grüssen dürfe, wel-

---

1) Theol. Studien und Kritiken von *Ullmann* und *Umbreit* 2. B. 3. H. p. 612 ff. Hamb. 1829.

2) *Isagoge historico-critica etc. p.* 273 ff.

ches doch in der That ein höchst unbilliges Ansinnen ist! Es wird indess überhaupt für unwahrscheinlich gehalten, dass die genannten Freunde auf eine so weite Reise nach *Rom* sich sollten begeben haben, zumal da Apstg. XXVII, 2. nur *Aristarchus* als Reisegefährte des Apostels genannt werde. Allein ergiebt es sich denn nicht gleichfalls aus dem Briefe an die *Philipper* und an den *Timotheus* ganz deutlich, dass die Freunde, ohnerachtet der weiten Reise, doch wirklich bei ihm waren? Wie darf man überhaupt wähnen, dass *Paulus*, der in Folge seiner unendlich segensreichen Wirksamkeit so hohes Ansehen in der Christenheit genoss, von seinen Schülern, Glaubensbrüdern und Mitarbeitern aus Scheu vor einer Reise sollte verlassen und seinem drückenden Schicksale ruhig überlassen sein? Mögen immerhin in den Briefen an die *Philipper* und an den *Timotheus* einige sonst nicht genannte Freunde grüssen lassen, die in den Briefen an die *Colosser* und den *Philemon* wie in jenen genannten selbigen Freunde sprechen dafür, dass sämmtliche Briefe von demselben Orte aus geschrieben sind. Es wird aber ausserdem noch eingewandt, dass der seinem Herrn entlaufene Knecht aus Colossä, von welchem der Brief an den *Philemon* handelt, schwerlich nach *Rom* ententflohen, dort sogleich mit dem gefangenen Apostel bekannt geworden und als bekehrter reuiger Christ wieder zu seinem Herrn zurückgekehrt sei. Ist es um solche rein subjective Vermuthungen zu thun, so muss das gerade Gegentheil bei dem unbefangenen Blicke wahrscheinlicher sein; denn je weiter sich der Knecht von Kolossä entfernte, desto sicherer war er, und bei dem lebendigen Verkehre, in welchem alle Theile des Reichs mit *Rom* standen, musste es ihm nicht schwer werden, Gelegenheit dorthin zu finden, wie es eben so wenig schwierig für ihn sein konnte,

mit dem gefangenen Apostel in *Rom* bekannt zu werden, da ja dieser Besuche annehmen und, von einem Soldaten begleitet, auch umhergehen durfte. Uebrigens wird man durch Philem. 15, wo das πρὸς ὥραν im Gegensatze gegen αἰώνιον eine beträchtliche Zeit umfassen kann, nicht gehindert, für jene Flucht, Bekehrung und Rückkehr einen Zeitraum von zwei Jahren, ja, wenn man will, selbst einen noch längeren anzunehmen; denn sieht man auch von *Rom* ganz ab, so kann jenes πρὸς ὥραν doch nicht auf eine bestimmte Zeit beschränkt werden. Ebenso darf man darin nichts Auffallendes finden, dass *Paulus* Philem. 22. in der Hoffnung seiner baldigen Befreiung sich eine Wohnung bei diesem in Colossä bestellt, ohne auf andere nach der Gefangenschaft beabsichtigte Reisen anzuspielen; denn wie leicht konnte er durch die Nachrichten, welche ihm über die Kleinasiatischen Gemeinden mitgetheilt waren, zu dem Entschlusse bewogen werden, nach seiner Befreiung zunächst dorthin, und nicht, wie er früher einmal beabsichtigte, nach *Spanien* zu reisen. Man ist aber überhaupt nicht im mindesten berechtigt, mit Rücksicht auf eine angedeutete Reise des Apostels oder auf Reisen fremder Glaubensbrüder zu ihm sogleich den Schluss zu ziehen, dass man hierbei von *Rom* abstrahiren müsse; denn so gewiss der Apostel nach langer Gefangenschaft sich zu denen zurücksehnte, unter welchen er oder Schüler von ihm das Evangelium mit segensreichem Erfolge verkündigt hatten, eben so natürlich ist es, dass die von ihm gestifteten Gemeinden in steter Verbindung mit ihm zu bleiben suchten, mochte nun die Entfernung von ihm noch so weit sein. Ist hiefür in dem Briefe an die *Philipper* und in dem zweiten an *Timotheus* die sichere Bestätigung enthalten, woran Niemand zweifelt, so sind die Einwendungen dagegen

grundlos und man sieht sich daher genöthigt, der allgemeinen kirchlichen Tradition treu zu bleiben, dass nämlich die Briefe an die *Epheser*, *Colosser* und den *Philemon* aus der *ersten Römischen* Gefangenschaft (61-63.) geschrieben sind. — Hinsichtlich des Zeitverhältnisses jener beiden Briefe ist est höchst wahrscheinlich, dass der *Epheserbrief* zuerst geschrieben wurde; denn in dem *Colosserbriefe* geschieht V. 1. des *Timotheus* Erwähnung, nicht so in dem *Epheserbriefe*, weil er vermuthlich bei Abfassung dieses Briefes noch nicht mit dem Apostel zusammen war. Ausserdem verweist der Apostel Col. IV, 16. auf den sogenannten *Epheserbrief*, wie vorhin gezeigt wurde, und danach darf man sicher vermuthen, dass der Apostel, als er diese Stelle niederschrieb, den *Epheserbrief* bereits geschrieben hatte und somit auf den fertig vorliegenden verwies, nicht auf einen, der erst noch geschrieben werden sollte. Endlich erkennt man auch sehr deutlich in dem *Epheserbriefe* das Gepräge der ersten in wortreiche Ausführlichkeit eingekleideten frischen Lebendigkeit, welche zur genaueren Bezeichnung des Gegenstandes in mannigfaltiger Weise sich durch die ganze Darstellung hindurchzieht, während in dem *Colosserbriefe* der Inhalt schon mehr mit Ruhe und bündiger Kürze entwickelt wird.

---

§. III.

Ueber Zweck und Inhalt des Briefes.

Die Nachrichten, welche dem Apostel über die eine oder andere kleinasiatische Gemeinde zugekommen sein mochten, das Interesse, welches man dort, wie er erwarten durfte, an seinem Schicksale nahm

und die eigne väterliche Fürsorge, welche er für jene meist von ihm selbst gestifteten Gemeinden hegte, waren wol hauptsächlich die Veranlassung dieses *Circularschreibens.* Für alle dortige Christen bestimmt, muss es das Allgemeine und Allen Gemeinsame in sich fassen und es richtet sich daher die Aufmerksamkeit nicht wie in den übrigen Briefen, auf besondere Richtungen, Bestrebungen oder Zustände einer einzelnen Gemeinde; sondern den Apostel beschäftigt das Christenthum überhaupt in seinen hervorstechenden Hauptseiten, so dass der Zweck jenes Schreibens dieser ist: das Evangelium in seiner unendlichen Erhabenheit und gnadenreichen Wirksamkeit zu schildern, und zu demselben sowohl sein eignes Verhältniss, als auch das seiner Leser recht anschaulich zu machen. Demgemäss hebt nun der Apostel unter Lobpreisung Gottes zuerst die überschwängliche Gnade hervor, welche den Christen in *Jesu Christo* zu Theil geworden sei; woran er alsdann die Versicherung knüpft, dass er für ihre Beharrlichkeit im Glauben Gott danke und unablässig bitte, dass der Geist der Weisheit sich immer kräftiger in ihnen wirksam erweisen möge. Sie seien aus dem gottentfremdeten Zustande eines fleischlich-sündigen Wandels durch die göttliche Gnade in *Christo* zur Versöhnung gelangt, und möchten nun auch stets tief eingedenk sein der engen Verbindung mit *Christo*, dem Vermittler zwischen der Gottheit und Menschheit, auf welchem die Kirche fest gegründet stehe (Cap. I. u. II.). Sie würden es wol vernommen haben, dass ihm durch Gottes Gnade der hohe Beruf ertheilt sei, unter den Heiden, zur Beseligung derselben, *Christum* zu verkündigen, und wie er nun *sie* bitte, über seine gegenwärtigen Leiden sich nicht abzuhärmen, so bitte er zugleich Gott, dass sie an innerer Geisteskraft immer mehr zunehmen möchten und dass *Christus* durch den

Glauben in ihnen wohne, damit sie in der Erkenntniss und Liebe immer mehr befestigt würden (Cap. III.). Dringend ermahne er sie, jetzt einen ihres christlichen Berufs würdigen Wandel zu führen; sie Alle seien durch *den*, der aus himmlischer Hoheit sich erniedrigt und in Gott wiederum verkläret habe, in den Besitz verschiedener Gnadengaben oder Aemter gekommen und sollten nun mit Eintracht und Liebe in einander wirken, wie Glieder *eines* Leibes, dessen Haupt *Christus* sei. Er beschwöre sie, nicht mehr den Heiden gleich in finsterer Unwissenheit und Gottlosigkeit zu wandeln, sondern durch die Erneuerung im Geiste den alten Menschen abzulegen und den neuen, nach Gott geschaffenen, anzuziehn (Cap. IV.). In heiligem Gotteseifer sollten sie, wie *Christus* gegen uns unendliche Liebe bewiesen habe, so gleichfalls in der Liebe wandeln; Untugenden und Laster fliehen, sich als Kinder des Lichts zeigen und in der sie umgebenden Finsterniss vorsichtig und weise sein. Das Weib müsse dem Manne gehorchen, aber gleichsehr der Mann das Weib lieben; die Kinder den Eltern gehorsam sein und die Eltern ihre Kinder nicht zum Zorn reizen; und ebenso die Knechte ihren Herren gehorchen; aber auch die Herren ihre Knechte nicht hart behandeln. Alle insgesammt endlich sollten sich gegen die in der sündigen Welt herrschenden bösen Mächte mit Wahrheit und Gerechtigkeit, mit Glaube und Geist kräftig rüsten und auch *seiner* als des leidenden um des Evangeliums willen gefesselten Apostels in ihren Gebeten gedenken (Cap. V u. VI.).

Cap. I.

Nach vorangeschicktem Grusse und Segenswunsche preiset der Apostel Gott wegen der unendlich segensreichen Wohlthaten, welche den Christeu nach ewigem, gnädigem Rathschlusse durch *Jesum Christum* verliehen seien V. 1-12.

Er nennt sich V. 1. wie 1 Cor. I, 1. 2 Cor. I, 1. u. 2 Tim. I, 1. ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ und giebt hierdurch zu verstehen, dass sein apostolischer Beruf weder durch ihn selbst willkürlich bestimmt, noch durch Andere zufällig veranlasst, sondern durch höheren Willensbeschluss, dem er willig Gehör gegeben, vermittelt sei, wobei ihm die wunderbare Bekehrung zum Christenthum und seine durch göttliche Gnade und Macht reich gesegnete Wirksamkeit vorschwebt. Was mit dem Christenthum in wahrhafter Verbindung steht, dessen Ursprung und Bestehen führt der Apostel stets auf den mit unendlicher Gnade und Macht erfüllten Willen Gottes zurück und lässt so den wahren Gehalt von Allem nicht in menschlicher Willkür oder irdischer Zufälligkeit, sondern in göttlicher Willensbestimmung und Nothwendigkeit begründet sein (vgl. Gal. I, 1. u. 11 ff.) — ἅγιοι heissen die *Christen*, sofern sie als auserwählte geheiligte Glieder des Leibes *Christi* der vom heiligen Geiste beseelten Gemeinde des Herrn wahrhaft und wirklich angehören; auch im A. T. werden die *Israeliten* mit-

unter das heilige Volk עַם קָדוֹשׁ (קְדֹשִׁים) genannt (Deut. VII, 6. XIV, 2. Levit. XI, 44), da sie vermöge ihrer vollkommneren Gotteserkenntniss und reineren Verehrung von den abgöttischen heidnischen Völkern abgesondert blieben und vorzugsweise für Lieblinge *Jehovas* galten. Wenn indess im Judenthume dieses Heilig- oder Gerechtsein zugleich an die leibliche Abstammung und andere Aeusserlichkeiten gebunden wird, so ist es dagegen im Christenthum lediglich durch den Wandel im göttlichen Geiste bedingt und hat ebendeshalb hier nicht mehr das Gepräge eines selbstischen *Partikularismus* — πιστοί umfasst das innere christliche Wesen, den Grund von ἅγιος, welcher in dem Glauben an Christum besteht, so dass die Christen πιστοί in ihrem erleuchteten gläubigen Wesen, ἅγιοι in ihrem geheiligten liebreichen Wandel sind. Durch das ἐν bei πιστός wird *Christus* als Princip und Element, worauf und worin sich ihr Gläubigsein hält, bezeichnet, während das sonst bei πιστεύειν gewöhnliche εἰς auf ihn als den absoluten Gegenstand des Glaubens hinweist (V. 15. Col. I, 2. u. 4. Gal. III, 26.). — Ueber die Worte τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ ist die Einteitung §. I. nachzusehen. — V. 2. Den unendlichen Inhalt des frommen christlichen Segenswunsches macht die χάρις und εἰρήνη aus, die im christlichen Leben sich kräftig bethätigende heilvolle Gnade nach der göttlichen Seite hin, und der in jener Gnade fest begründete innere und selige Friede auf menschlicher Seite; beide schliessen die vereinte göttliche und menschliche Thätigkeit in sich, indem χάρις das in dem Menschen wirkende göttliche Princip, εἰρήνη den in Gott befestigten menschlichen Zustand des Heils umfasst, welcher jedoch nicht erlangt werden kann, wenn nicht der Mensch jene χάρις in sich wirken lässt. Dass aber

beide das christliche Leben durchdringen, macht der Apostel in dem Zusatze nicht nur von Gott, sondern gleichsehr von *Christo* abhängig, weil er Gott stets als den Urquell aller Gnade und Wahrheit vor Augen hat, *Christum* aber als den unendlichen Vermittler zwischen Gott und der Menschheit, durch welchen deshalb das Wirken der Gnade und Bewirktwerden des Friedens bedingt ist.

Tief durchdrungen von dem Gefühle des innigsten Dankes gegen Gott fährt nun der Apostel lobpreisend V. 3. fort εὐλογητὸς ὁ ϑεός κτλ. Das εὐλογεῖν (entspr. בֵּרֵךְ) bedeutet sowohl *loben, hochpreisen*, als auch *segnen*, indem es von Seiten des Menschen gegen Gott in jener Bedeutung (wie בָּרוּךְ), von Seiten Gottes gegen den Menschen in dieser gebraucht wird, wie bei εὐλογήσας der Fall ist. Zu ϑεός ist noch hinzugesetzt καὶ πατήρ κτλ., um dadurch auf das innige Verhältniss hinzudeuten, in welchem *Christus* und durch ihn auch die Christen zu Gott stehen, der mit väterlicher Liebe den unendlichen Inhalt seines gnadenreichen Wesens in *Christo* uns offenbar werden lässt (Col. I, 3. Röm. XV, 6. 2 Cor. I, 3.). Er hat uns gesegnet ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ *in jeglichem geistigen Segen*, in zahllosen segensreichen Gnadenbeweisen oder Segnungen. Durch das hinzugesetzte πνευματικῇ soll der Blick von allem Irdischen oder Sinnlichen ab auf das Ueberirdische, Himmlische oder Göttliche hingelenkt werden; die nähere Bestimmung dieser Worte folgt in ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ nach, worüber verschiedene Meinungen existiren. Einige Ausleger suppliren τόποις oder μέρεσι (i. q. ἐν τοῖς οὐρανοῖς), andere χρήμασι oder πράγμασι, welches wie εὐλογία πνευματική *himmlische Güter* umfassen soll. Das Erstere ist willkürlich und sinnwidrig, da ja auf

Erden, nicht im Himmel den Christen der geistige Segen zu Theil geworden ist, und wenn *Rückert* zur Erklärung des *Aor.* εὐλογήσας sagt, dass wir als Christen im Himmel schon seien, so fehlt auch hierfür, da II, 6. und Col. III, 1. nichts beweisen können, aus der Anschauung und Sprache des Apostels die nöthige Begründung. Letztere ist aber unnöthig und im Vergleich mit den übrigen Stellen auch unpassend (II, 6. III, 10. VI, 12.). Es wird dadurch allgemein das *Himmlische* bezeichnet, oder der Inbegriff alles dessen, was in Gott begründet ist (Joh. III, 12.); wird dieses in seiner Totalität als wirklich bestehend gedacht, so ist es das himmlische Reich oder Reich Gottes, und hat so als auf Erden gestiftet, die engste Beziehung zu der Kirche, welche nach ihrer inneren unendlichen Seite hin in Wahrheit jenes Reich ist; wird hingegen von der daseienden Form oder dem wirklichen Bestehen abgesehen, und lediglich der Inhalt oder das Wesen ins Auge gefasst, so begreift ἐπουράνια die himmlischen göttlich-geistigen Güter, die unendlichen Gnaden- oder Geistesgaben in sich (Heb. VI, 4.). Beides kann, ebensowenig als Form und Inhalt, von einander getrennt werden; Gott hat mit der Stiftung des himmlischen Reiches in *Christo* zugleich das Himmlische offenbar und in diesem zugleich jenes wirklich werden lassen; wie es aber als offenbar geworden wirklich besteht, so hat es in *Christo* seinen Mittelpunct, weshalb noch ἐν Χριστῷ hinzugesetzt ist. — εὐλογία πνευματική ist als Besonderes in dem allgemeinen ἐπουράνια dem *Inbegriff alles Himmlischen* enthalten, und sofern wir in *Christo* hieran Theil haben oder dem göttlichen Reiche einverleibt sind, wird uns auch jenes zu Theil. — *Koppe* meint, εὐλογήσας müsse im Sinne des *Futur.* genommen werden, ἡμᾶς stehe für ἐμέ, ἐν πάσῃ εὐλογ. für den blossen *Dativ* oder für σὺν (?) πάσῃ εὐλ., ἐν

Χριστῷ für διὰ Χρ. und ausserdem sei bei ἐπουρανίοις noch τόποις zu suppliren, nach welcher Verstümmlung der Sinn sein soll: *der mich segnet und einst segnen wird mit grossen göttlichen Segnungen im himmlischen Reiche Christi.* Einer Widerlegung dieser Erklärung bedarf es weiter nicht, da dieselbe in der angerichteten Entstellung enthalten ist; denn nicht mehr die vorliegenden Worte des Apostels, sondern einen ganz umgebildeten Satz sieht man dort erklärt.

Die weitere Hervorhebung des uns verliehenen göttlichen Segens knüpft der Apostel V. 4. durch καθώς an, welches hier, wie auch sonst häufig, ganz im Sinne von καθὼς καί oder καὶ δὴ καί zu nehmen ist. — ἐκλέγεσθαι sich auserwählen, zu seinen Auserkohrnen oder Auserlesenen machen, welches von allen Christen gilt, die als aus der Menschheit auserwählte Kinder Gottes ἐκλεκτοί oder ἐκλεκτοὶ θεοῦ heissen (2 Tim. II, 10. 1 Pet. I, 1. II, 9. Matt. XXIV, 31. Röm. VIII, 33.). Im Hebräischen entspricht diesem Verbo nicht sowohl בָּחַר als vielmehr בָּדַל (4 Mos. VIII, 14. XVI, 9.), welches gleichfalls darauf hindeutet, dass die Juden das vorzugsweise auserwählte von den übrigen Völkern abgesonderte Gottesvolk seien; aber im Verhältniss zum Christenthume darf hiebei wiederum der wesentliche Unterschied nicht übersehen werden, dass das jüdische Auserwähltsein insbesondere durch die *Geburt*, das christliche dagegen durch den *Glauben* oder den religiösen und sittlichen Zustand vermittelt und verwirklicht wird — ἐν αὐτῷ in *Christo*, welcher also nach göttlichem Beschlusse der einzige Weg zum Heile für uns seyn sollte und wirklich ist. — πρὸ καταβολῆς κόσμου vor Niederlegung, Grundlegung, Anbeginn der Welt, von Ewigkeit her, wie ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (Matt. XIII, 35. Luc. XI, 50.

Joh. XVII, 24.) und in gleichem Sinne πρὸ χρόνων αἰωνίων (2 Tim. I, 9.), πρό oder ἀπὸ τῶν αἰώνων (1 Cor. II, 7. Col. I, 26.). Durch diesen Ausdruck kann es nun leicht scheinen, als ob der Apostel unter der Auserwählung eine ewige unbedingte Prädestination verstehe und man wird allerdings zugeben müssen, dass Gott von Ewigkeit her in unbedingter Allgemeinheit die Menschen dazu auserwählet habe, heilig und unsträflich zu sein; denn nur ein solcher Beschluss ist in dem absolut wahren Wesen und heiligen Willen Gottes begründet. Gott will, dass alle Menschen selig werden; das ist sein ewiger unbedingter Rathschluss. Allein trotz dieser Unbedingtheit der Auserwählung von Seiten Gottes ist sie doch nicht minder von Seiten des Menschen bedingt, da nur diejenigen *heilig* und *unsträflich* werden oder sein können, welche, was sie nach Gottes Rathschlusse oder Willen sollen, aus eignen freien Stücken auch selbst wollen. Alle sind zur Auserwählung in *Christo* befähigt, Alle zur Seligkeit berufen, aber zur Verwirklichung dieser Befähigung oder Berufung kommt es doch erst im Glauben und in der Liebe, und ebendeshalb zeigt sich der von Ewigkeit her gefasste unbedingte göttliche Rathschluss nur in dem Leben derer wirklich erfüllt, welche in *Christo* Gott ergeben sind; diese sind in der That und Wahrheit die Auserwählten, weil sie den Willen Gottes zu ihrem eignen Willen gemacht haben, wogegen die Gott widerstrebenden Sünder mit dem ewigen göttlichen Rathschlusse in Widerspruch stehn und als solche bereits von Ewigkeit her der Verdammniss anheimfallen, da in Ansehung Gottes alles Böse nicht erst verdammt zu werden braucht, sondern bereits ewig verdammt ist. Die Erfüllung des göttlichen Rathschlusses ist aber durch das Wirken Gottes oder der göttlichen Gnade in dem Menschen bedingt, und diese

Seite der göttlichen Thätigkeit oder Wirksamkeit lässt der Apostel, um alles menschliche selbstsüchtige Verdienst auszuschliessen, gewöhnlich recht scharf hervortreten, wiewohl er gleichsehr voraussetzt, dass der Mensch Gott willig in sich wirken lässt, von Glaube und Liebe durchdrungen, also zugleich selbstthätig ist. Der unendliche Bestimmungsgrund oder das absolute Princip in allem Guten ist Gott, aber zur kräftigen Bethätigung desselben in dem Menschen ist nicht nur das Aufhören jeglichen sündigen Widerspruchs, sondern auch in positiver Beziehung ein gottergebnes frommes und sittliches Thätigsein erforderlich, da Gott nicht wider Willen des Menschen auf gewaltsame Weise das Heil aufzwängt. — Wozu nun Gott uns auserwählt hat, sagen die Worte: *εἶναι ἡμᾶς* dass wir seien u. s. w. Der blosse Infinitiv steht statt des lateinischen Gerundiums mit *ad* und findet sich so auch im Klassischen häufig (z. B. bei *Homer*: *δίδωμί σοι τοῦτο δῶρον εἶναι*); es wird dadurch der in dem vorhergehenden Gedanken oder Ausdrucke enthaltene Begriff genau bestimmt, so dass darin sowohl der Zweck (*εἰς τό* oder *ἵνα*) als auch die Folge (*ὥστε*) verschlossen liegt, ohne dass man das Eine oder Andere zu suppliren braucht. — *ἁγίους καὶ ἀμώμους* jenes auch hier vornehmlich auf den sittlichen und gerechten Gott wohlgefälligen Wandel zu beziehen, während dieses (in der LXX. dem von Opferthieren gebräuchlichen תָּמִים entsprechend — vgl. 1 Pet. I, 19.) das ganz tadellose lautere Wesen umfasst, wie es von den Flecken der Unwahrheit, Lüge und Sünde gereinigt ist (V, 27. Col. I, 22.). — *κατενώπιον αὐτοῦ*, wofür sprachgemässer *αὑτοῦ* zu sein scheint; aber auch jenes lässt sich, wenn es nur vom Standpuncte des Apostels aus gefasst wird, rechtfertigen. Es soll aber dadurch angedeutet

werden, dass die Heiligkeit und Unsträflichkeit nicht eine scheinbare, bloss erheuchelte, sondern eine wahrhaftige, vor Gott oder im Angesichte Gottes (לִפְנֵי יְהוָה) geltende sein müsse. — Mit diesem letzten Satze εἶναι ἡμᾶς ἁγίους κτλ. ist noch das ἐν ἀγάπῃ zu verbinden; von ἐξελέξατο steht es zu fern, um damit verbunden zu werden, und sollte es zu προορίσας V. 5. gehören, so würde es nach der gewöhnlichen Weise des Apostels sicher nachstehen, ausserdem aber wegen des folgenden κατὰ τὴν εὐδοκίαν κτλ. tautologisch scheinen. Der passende Sinn ist: *dass wir heilig und unsträflich seien vor ihm in der Liebe*, weil nämlich diese ein reines gottgeweihtes Gemüth, lautere, uneigennützige Gesinnung, Handlung und Bestrebung voraussetzt.

Der 5te Vers ist als weitere Erörterung in engem Zusammenhange mit V. 4. zu halten. — προ-ορίσας deutet wiederum auf die schon *vorher* gefasste Bestimmung hin, und um dies zu erklären, meint man gewöhnlich, dass Gott das gute oder schlechte Verhalten des Menschen vorausgesehen und danach seine Bestimmung getroffen habe (*vid. Flatt*). Dadurch wird indess der göttliche Rathschluss beschränkt und bedingt, was der Ansicht des Apostels widerspricht (Röm. IX, 11 ff.); ausserdem wird in Gott nach zeitlichem Maassstabe eine ferne Zukunft gesetzt, wogegen er in seiner Ewigkeit über die beschränkten Zeitdimensionen der endlichen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erhaben, aber dennoch Allem, was geschieht, absolut gegenwärtig ist. Endlich wird durch jene Meinung nur dem Scheine nach die menschliche Freiheit bewahrt; denn was Gott vor dem eignen Wollen und Thun, vor dem Dasein des Menschen über sein besonderes Schicksal bestimmt hat, ob infolge der

Vorhersehung oder nicht, das ist für den Menschen unwandelbare Nothwendigkeit, der sein Wille und seine That selbstlos und knechtisch unterliegen muss, so dass die Freiheit eben durch das Vorhersehen und die danach geschehene unabänderliche Vorherbestimmung aufgehoben wird. Gegen jene irrige Meinung ist das *Vorher* in προ-ορίσας, wie πρὸ καταβολῆς κόσμου, so zu fassen, dass Gott *ewig*, ohne durch äussere Rücksichten bedingt zu sein, gewollt, beschlossen oder bestimmt hat, dass die Menschen zur Kindschaft durch *Jesum Christum* gelangen; aber wirklich dazu gelangt sind doch nur diejenigen, welche auch das offenbar gewordene göttliche Wort mit Wärme gläubig in sich aufgenommen haben, und mit Rücksicht hierauf sagt der Apostel von den Christen, dass sie zur Kindschaft *vorherbestimmt* seien, indem sie nicht bloss der Möglichkeit nach dazu befähigt, sondern als Gläubige auch wahrhaft und wirklich im Besitze derselben sind. — υἱοθεσία An- oder Aufnahme als Sohn (υἱὸν θετὸν ποιεῖσθαι, nicht, wie *Koppe* meint, τὸ εἶναι υἱόν), Annahme an Kindes Statt, Adoption (Röm. VIII, 15. u. 29. IX, 4. Gal. III, 26. IV, 5.). Der Begriff dieser Adoption hängt mit dem des Sohnes Gottes eng zusammen; denn im eigentlichen Sinne ist nach neutestamentlicher Lehre nur *Christus* der absolut wahre und wirkliche Sohn Gottes, weil er allein das Wesen Gottes seinem vollen Umfange und unendlichen Inhalte nach als offenbares in sich begreift, und ebendeshalb als gezeugt aus Gott, als μονογενής oder πρωτότοκος vorgestellt wird. Da jedoch dieser eingeborne Sohn Gottes die menschliche Natur wirklich angenommen und in derselben das Wesen und den Willen Gottes kund gethan hat, so ist eben dadurch das Menschliche mit dem Göttlichen eng vereinigt und in dem Begriffe des Sohnes Gottes mitaufgehoben. Wer demnach von dem Glau-

ben an ihn wahrhaft durchdrungen ist, ihn wirklich in sich aufnimmt und als bestimmendes Princip im Denken, Wollen und Handeln wirken lässt, der ist auch in sein unendliches Wesen wahrhaft und wirklich aufgenommen, mit ihm vereinigt oder in ihm und durch ihn zur Sohnschaft gelangt, wozu ein Jeder nach dem ewigen Rathschlusse Gottes durch die ihm einverleibten Anlagen befähigt und bekräftigt ist. Das wirkliche Leben in dieser Sohnschaft ist durch den göttlichen Geist des Glaubens und der Liebe bedingt, in welchem sich der Christ, wie das Kind im Verhältnisse zum Vater, durch das Band der Liebe mit Gott und *Christo* vereinigt und von allem äussern Zwange befreit fühlt; daher heisst er πνεῦμα υἱοθεσίας (Röm. VIII, 15.). Unter dem Gesetze ist der Mensch Gott, dem strengen Herrn und Richter, gegenüber, von Furcht vor Strafe erfüllt und sieht sich durch das ihm auferlegte *Sollen*, nicht durch das eigne freie *Wollen* zur Erfüllung des Gesetzes genöthigt; hier herrscht deshalb das πνεῦμα δουλείας (Röm. VIII, 15.), mochten immerhin auch unter den Juden Einzelne für *Söhne Gottes* (בְּנֵי־אֱלֹהִים) angesehen werden. — Es ist mindestens eine grosse Leichtfertigkeit, wenn man, wie *Koppe*, die υἱοθεσία als eine von den Juden her auf die Christen übertragene Formel betrachtet, ohne auf den Begriff des Sohnes Gottes und auf das Verhältniss der Christen zu ihm Rücksicht zu nehmen. Ebenso ist der Begriff der υἱοθεσία vereinseitigt, wenn man dabei, wie von *Flatt* geschieht, nur an besondere Wohlthaten und dergl. denkt, durch welche die Christen vor anderen Menschen ausgezeichnet seien. Dass übrigens jene durch *Christum* vermittelte Sohnschaft in innerer nothwendiger Beziehung zu Gott gedacht werden müsse, zeigt noch besonders das angeknüpfte εἰς αὐτόν an: *der uns*

vorherbestimmt hat zur Sohnschaft durch Jesum Christum in Bezug auf sich, so dass wir im Verhältniss zu *ihm* die Sohnschaft erlangen, d. h. Söhne oder Kinder heissen. Wird es in den blossen Dativ, (αὐτῷ — לו) umgestellt, wie *Koppe* und andere Ausleger thun, oder, nach *Rückert*, in den Genit. (εἰς υἱοθεσίαν αὐτοῦ) so tritt die in εἰς ausgedrückte *Beziehung* weniger hervor. — κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ *nach dem Wohlgefallen seines Willens*, nach seinem freien Willensbeschlusse, wodurch zwar jegliches menschliche Anrecht oder Verdienst abgewiesen und die freie Liebe Gottes hervorgehoben, aber keineswegs die pure Willkür bezeichnet werden soll. Denn was von Gott ausgeht, muss in seinem wahren und gerechten Wesen nothwendig begründet sein; allein nichts desto weniger geschieht von Gott alles in absoluter Freiheit und Liebe, weil das in seinem Wesen nothwendig Begründete durch nichts ausser ihm bedingt oder bestimmt, sondern als in ihm begründet auch lediglich von ihm selbst frei gewollt und liebevoll ausgeführt wird. Daher ist auch die Vorherbestimmung ein Beweis seines auf Freiheit und Liebe ruhenden unendlichen Willens und dient so zur Verherrlichung seines gnadenreichen Wesens.

V. 6. εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ *zum Lobe* oder *Preise der Herrlichkeit seiner Gnade*, d. h. damit die Herrlichkeit oder Ueberschwänglichkeit seiner Gnade hochgepriesen werde. Die hebräischartige Häufung der Substantive ist zur starken Hervorhebung der göttlichen Gnade, Macht oder Grösse in diesem Briefe häufiger als in den übrigen. Hier sind diese Worte hinzugesetzt, um die Vorherbestimmung als einzig und allein in dem freien Beschlusse göttlicher Liebe, somit als unabhängig von menschlichem

Werthe oder Verdienste darzustellen. Statt des folgenden ἐν ᾗ ist die Lesart ἧς mehr begründet, aber als relative Attraction in demselben Sinne zu nehmen (IV, 1.): dergemäss, kraft deren, in oder mit welcher er uns begnadigt hat ἐν τῷ ἠγαπημένῳ *in dem Geliebten*, in demjenigen, welcher κατ' ἐξοχήν der Geliebte Gottes ist, weil Gott in ihm nur sich selbst, sein offenbares Wesen in voller ungetrübter Reinheit sich gegenüber hat (Col. I, 13. ff.). Nach *Flatt* und *Koppe* soll jenes ἐν τῷ für διὰ τὸν oder αὐτοῦ ἕνεκα stehen; allein nicht bloss um des Geliebten willen sind wir begnadigt, sondern auch nur in ihm, d. h. sofern wir kraft des Glaubens in ihm leben und weben, welches der Apostel in der vorliegenden Stelle besonders hervorhebt. Auch der in V. 7. relativisch angeknüpfte Gedanke wird vereinseitigt, wenn man mit *Flatt* und *Koppe* das ἐν ᾧ in dem nachfolgenden διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ verschwinden lässt und dann übersetzt: *durch dessen Tod wir haben die Erlösuug* u. s. w. Vielmehr ist durch das ἐν ᾧ angezeigt, dass wir die Erlösung *nur in ihm* haben, indem wir nämlich durch den Glauben und die Liebe mit ihm vereinigt sind, in ihm als dem wahren geistigen Lebensprincipe bestehen, wogegen in διὰ τοῦ αἵματος das Mittel angegeben wird, wodurch sie für die Menschheit überhaupt bewirkt sei — αἷμα schliesst das Sterben oder den gewaltsamen Tod, in welchem sein Blut vergossen wurde, mit in sich und deutet auf die Opfervorstellung zurück, nach welcher insbesondere das Blut des Opferthiers als versöhnendes Element betrachtet wurde (Col. I, 20. Röm. V, 9.). Die ἀπολύτρωσις als Erlösung von einem Gott entgegengesetzten Zustande, oder Befreiung von der Schuld und Strafe der Sünden wird durch ἄφεσις τῶν παραπτωμ. näher bestimmt. Es ist aber nach des Apostels Ansicht durch den *blutigen Kreuzestod* die Erlö-

sung und Vergebung der Sünden vollbracht, da in diesem Tode der im Leiden und Thun bewiesene unendliche Gehorsam, die freiwillige Aufopferung *Christi* den höchsten Gipfelpunct erreicht, so dass hier die Vollziehung des göttlichen Willens in ihrem äussersten Momente und vollkommensten Grade sich zeigt. Allein *Christus* war sünden- und schuldlos, und da er dennoch aus freien Stücken sich einem Tode hingab, den gerechter Weise die Menschheit für ihre begangenen Sünden erleiden musste, so ist er an der Menschheit Statt gestorben und hat *an sich* die gesetzliche Strafe oder das Gesetz, welches wider uns zeugte, in dem Tode am Kreuze aufgehoben. In gleicher Weise ist er auch *für* oder zum Heile der Menschheit gestorben, indem er in seiner Aufopferung Allen den Weg zur Versöhnung mit Gott eröffnet hat, und diese erlangt der Einzelne wirklich, wenn er sich gläubig dem Welterlöser hingiebt, in seinem Geiste den sündigen Eigensinn und Eigenwillen vor dem wahren Wesen und heiligen Willen Gottes schwinden, und auf diese Weise nach dem Vorbilde *Christi* seine menschliche Egoität für das Göttliche willig sich aufopfern lässt. Alsdann macht sich der Mensch, was durch den schuldlosen Tod *Christi* statt seiner und für ihn geschah, mit freier Kraftanstrengung in *Christo* selbst zu eigen, nämlich die Erlösung und die hierin mit eingeschlossene Vergebung der Sünden (Röm. III, 24. u. 25. V, 9. 1 Cor. X, 16. Col, I, 20. Heb. IX, 12. u. 14. 1 Joh. I, 7. V, 6. u. 8.). In oberflächlicher Weise lässt sich *Koppe* über diese inhaltsreichen Worte aus, indem er zur Erklärung derselben anführt, dass nach der bekannten Vorstellung aller Völker und namentlich der Hebräer nur durch ein schuldloses Opfer die begangenen Sünden getilgt und die erzürnte Gottheit ausgesöhnt würde, von welcher Vorstellung denn auch *Paulus* hier und

an andern Orten Gebrauch mache. Hiernach erscheint die Vorstellung des Apostels eben so superstitiös als die der Juden und Heiden, obwohl er von der durch das Blut *Christi* zu stillenden Rachsucht der Gottheit nirgends etwas sagt. — Die Erwähnung des durch *Christum* vollbrachten Versöhnungswerkes veranlasst den Apostel, nochmals auf Gottes unerschöpfliche Gnade und deren heilvolle Wirkungen hinzuweisen — *κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς χάριτος αὐτοῦ* *nach* oder *infolge des Reichthums seiner Gnade*, in der Fülle seines gnadenreichen Wesens, (vgl. II, 7. III, 16. Röm. IX, 23. Col. II, 2.), welches sich auf Gott zurückbezieht, in welchem der Apostel die Versöhnung begründet denkt, während sie durch *Christum* vermittelt und ausgeführt wurde.

V. 8. *περισσεύειν* sowohl intransitiv als auch transitiv (2 Cor. IV, 15. IX, 8 u. 12. 1 Thess. III, 12.); hier ist es, da ἧς als gewöhnliche Attraction für ἥν steht, gleichfalls in transitivem Sinne zu nehmen, nämlich überfliessend machen, überströmen lassen, reichlich ausschütten: *welche er reichlich ausgeschüttet hat auf uns in aller Weisheit und Erkenntniss*, von welcher wir nämlich kraft des uns beseelenden göttlichen Geistes erfüllt sind — σοφία und φρόνησις unterscheiden sich dadurch von einander, dass dieses das vernünftige besonnene Sinnen, das erleuchtete geistige Wesen, jenes hingegen das Wissen ausdrückt, wie es sich in zweckmässigen Bestrebungen und Gott wohlgefälligen Handlungen kund thut. Mitunter hat σοφία noch den Zusatz τοῦ θεοῦ und ist so die höhere göttliche Weisheit im Unterschiede von der menschlichen Afterweisheit oder irdischen Weltklugheit (1 Cor. I, 20 und 21.). Von mehreren Auslegern (auch von *Rückert*) sind diese letzten Worte auf Gott bezogen und von einigen mit dem Vorhergehenden, von andern

mit dem Nachfolgenden verbunden. Allein in Ansehung Gottes würde das πάσῃ unverständlich und überflüssig sein, da in Bezug auf ihn nur von der einen absoluten Weisheit und Erkenntniss die Rede sein kann. Bei weitem passender ist der Sinn, wenn sie als nähere Bezeichnung dessen, worin wir reichlich mit Gnade überfüllet sind, gefasst werden, so dass sie mit ἐπερίσσευσε verbunden werden müssen, nicht mit V. 9., in welchem Falle sie nach γνωρίσας stehen würden. Am willkürlichsten verfährt wiederum *Koppe*, der jene Worte gewaltsam mit μυστήριον verbindet und sie in die Adjective σοφώτατον καὶ φρονιμώτατον umwandelt, wodurch sie fast ganz bedeutungslos werden, da jenes μυστήριον, wie sich von selbst versteht, nicht unweise und einsichtslos sein kann.

Zur weiteren Erklärung des achten Verses fährt der Apostel V. 9. mit Rücksicht auf Gott fort: γνωρίσας ἡμῖν κτλ. — μυστήριον das Verschlossene oder Verborgene und als solches Unbegreifliche, was in seiner wahrhaften Beschaffenheit dem Verstande nicht einleuchtend ist. Wie es aber bei den Griechen besonders im Plural gewöhnlich auf die sogenannten Mysterien hindeutet, mochten es nun die μικρά oder μεγάλα μυστήρια sein, so wird es auch im N. T. gewöhnlich mit besonderer Beziehung auf den zum Heile der Menschheit gefassten und in *Christo* ausgeführten göttlichen Rathschluss gebraucht, indem es dasjenige bedeutet, was von Ewigkeit her in Gott verborgen war, jetzt aber in dem Evangelio offenbar geworden ist. Demnach umfasst μυστήριον die heilvolle christliche Lehre oder überhaupt Heilsanstalt, welche früher als verborgener göttlicher Rathschluss der Welt noch unbekannt war, nun aber in *Christo* zur Erscheinung und Erkenntniss gekommen ist (III, 3 u. 4. VI, 19. Röm. XVI, 25. 1 Cor. II, 7. Col. I, 26 u. 27.). In der vorliegenden

Stelle wird durch θελήματος αὐτοῦ auf den göttlichen Urgrund, in welchem es ewig verborgen gehalten wurde, noch besonders hingewiesen: *indem er uns kund that das Geheimniss seines Willens*, den unendlichen bis auf die Erfüllung der Zeit verborgenen Inhalt seines Rathschlusses. Ob αὑτοῦ oder αὐτοῦ gelesen wird, bleibt sich gleich, da die Beziehung auf Gott unverkennbar ist und der Unterschied nur darin besteht, dass αὑτοῦ vom Standpuncte Gottes, αὐτοῦ vom Standpuncte des Apostels aus gesagt ist. Die angeknüpften Worte κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ sind mit γνωρίσας, nicht mit θελήματος αὐτοῦ zu verbinden, da sonst der Artikel τοῦ wiederholt sein würde. Der Sinn ist: *indem er es kund that nach seinem Wohlgefallen, welches er bei sich festgesetzt* oder *sich vorgesetzt hatte*, so dass also die Kundthuung in einer Zeit und Weise geschah, wie sie grade Gott von Ewigkeit her wohlgefällig war, seinem allweisen freien Beschlusse am meisten entsprach, nämlich εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος κτλ., welches im engsten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden steht. — οἰκονομία zunächst Leitung des Hauswesens, Haushaltung (Luc. XVI, 2.), überhaupt zweckmässige Anordnung und treue Verwaltung eines Amtes. Mit besonderer Beziehung auf den zum Heile der Menschheit gefassten ewigen Rathschluss Gottes ist οἰκονομία die nach göttlicher Weisheit bestimmte Einrichtung und Ausführung, die höchst planmässige Veranstaltung des Versöhnungswerkes, die göttliche Heilsordnung (III, 9. 1 Tim. I, 4.). Daran knüpft sich endlich noch die Bedeutung der weiteren Verwaltung dessen, was nach dem allweisen Plane Gottes durch *Christum* bewerkstelligt wurde, die Verwaltung des apostolischen Amtes (III, 2. 1 Cor. IX, 17. Col. I, 25., in welcher letzteren Stelle diese und die vorhergehende Bedeutung in einander aufgeho-

ben erscheinen.). Hier ist natürlich nur die zweite Bedeutung passend, so dass der Sinn ist: *indem er das Geheimniss kund that nach seinem Wohlgefallen, welches er bei sich gefasst hatte zur weisen Veranstaltung der Erfüllung der Zeit, nämlich Alles unter ein Haupt zu thun* u. s. w. — τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν die Erfüllung der Zeiten, die Zeit in dem Momente des in ihr beabsichtigten und nun erreichten Zweckes, die erfüllte Zeit (Marc. I, 15. vgl. Gal. IV, 4.). Es liegt dem Ausdrucke der Gedanke zum Grunde, dass die Zeit in ihren einzelnen Abschnitten nicht dem Zufalle preisgegeben sei, sondern gemäss einem unendlichen göttlichen Endzwecke sich entwickelt habe, und dass dieser durch das Heidenthum und Judenthum hindurch seinem Ziele immer näher und endlich im Christenthum zur Erfüllung oder Vollendung gekommen sei. Hier wurde aber die Zeit erfüllt, da in dem Gottmenschen *Jesu Christo* der absolute göttliche Endzweck, nämlich das Vereinigtsein der menschlichen Natur mit der göttlichen sich geschichtlich verwirklicht zeigte, und durch ihn zugleich die Versöhnung der Menschheit mit der Gottheit für alle Zeiten begründet wurde, so dass nun auch jeder Einzelne, nachdem die Fülle der göttlichen Gnade und Wahrheit offenbar geworden war, durch die Aneignung derselben in *Christo* zur vollkommnen Versöhnung oder Vereinigung mit Gott gelangen konnte. Dabei darf jedoch nicht ausser Acht gelassen werden, dass Gott sich nie und nirgends unbezeugt gelassen, dass er von Ewigkeit her als Licht in der Menschheit leuchtete und daher derselben zu keiner Zeit den Zugang zur Wahrheit und Seligkeit verschloss; allein zur welthistorischen Thatsache wurde doch die absolute Versöhnung oder Einheit Gottes und des Menschen erst in *Jesu Christo*, der deshalb den Ausgangs- Mittel- und Endpunct der erfüllten Zeit für

die gesammte Menschheit ausmacht. — Nur äusserlich wird der Sinn des πλήρωμα τῶν καιρῶν in der Bedeutung der *letzten Zeit* gefasst, wobei man, wie *Koppe* thut, von dem Begriffe des Erfülltseins der Zeit ganz absieht und höchstens auf gewaltsame Weise den Ausdruck mit dem künftigen Reiche Christi in Verbindung setzt. Ebenso wird auch der Sinn des εἰς οἰκονομίαν sehr beschränkt durch *Koppe's* Umstellung in τοῦ ποιεῖσθαι ἐν τῷ πληρώματι τῶν καιρῶν τὴν οἰκονομίαν ταύτην, ὥστε ἀνακεφ., da hier der in dem ersten Satze bereits enthaltene volle Begriff vereinseitigt erscheint und ausserdem das ταύτην (τήνδε) ὥστε unrichtig ausgedrückt ist. Gleich willkürlich ist es εἰς οἰκονομίαν in εἰς τὸ οἰκονομεῖσθαι *ut efficeretur et patefieret* umzustellen, oder es für *doctrinae publicatio* oder *expletum consilium* zu nehmen, worin die ursprüngliche Bedeutung von οἰκονομία so ziemlich verschwunden ist; auch *Rückert* geht zu weit, indem er εἰς οἰκονομίαν »zur Ausführung der Veranstaltung« übersetzt und hierbei den Art. τὴν vermisst, welcher nach der richtigen Erklärung des Wortes unnöthig ist. Endlich wird der Zusammenhang auch gestört, wenn man εἰς durch μέχρι oder κατά (*in Ansehung* — *Flatt* und *Koppe*) erklärt, weil hiernach die Verbindung mit ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ übersehen oder wenigstens unrichtig verstanden zu sein scheint. — Den Inbegriff der οἰκονομία τοῦ πληρωμ. hebt der Apostel hervor in ἀνακεφαλαιώσασθαι κτλ., welcher Infinitiv wiederum den Begriff des Vorhergehenden nach seinem Hauptinhalte, wie nach Zweck und Folge umfasst, was in diesem Briefe häufig wiederkehrt — ἀνακεφαλαιοῦσθαι (welches mehr als das bei griechischen Schriftstellern vorkommende συγ-κεφαλαιοῦσθαι die Beziehung auf das Obere in ἀνα- ausdrückt) summarisch zusammenfassen (Röm. XIII, 9.), in einem Resultate oder obersten Ganzen vereinigen; es ist zwar nicht unmittelbar

von κεφαλή, sondern von κεφάλαιον (Hauptsache, Summe, Resultat) abzuleiten, aber da hierbei der Apostel offenbar *Christum* im Sinne hat, was aus dem hinzugesetzten ἐν τῷ Χριστῷ ganz deutlich erhellt, so fällt hier die Bedeutung des κεφάλαιον mit der von κεφαλή zusammen, wie ja auch sonst häufig *Christus* als *Haupt* dargestellt wird — *nämlich Alles unter ein Haupt zusammenzufassen in Christo.* Sehr verschieden sind die Meinungen über den zur näheren Bestimmung des τὰ πάντα angehängten Zusatz: τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Es soll der Apostel dabei, wie *Flatt* meint, einerseits an die *seligen himmlischen Geister*, die Bewohner des Himmels (τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) gedacht haben, andererseits *an* die *Bewohner der Erde* (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς — sowohl Heiden als Juden), welche durch *Christum* in Gemeinschaft mit jenen getreten seien. Nimmt man bei dieser Auffassung auf das Neutr. τά auch weiter keine Rücksicht, so bleibt doch diess sehr anstössig, dass der Apostel sonst nirgends von einer solchen Gemeinschaft redet, welche man daher der Bibel wie der Vernunft gegenüber für einen unbegründeten Wahn zu halten hat. Ebenso verhält es sich mit der Meinung, dass τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς die verstorbenen in den Himmel aufgenommenen seligen Väter bedeute, welche der Apostel sicher etwas deutlicher würde bezeichnet haben. *Rückert* stimmt ebenfalls der Ansicht bei, dass der Apostel an eine Verknüpfung der *Geister im Himmel* mit denen auf Erden denke; aber was der Apostel damit sagen wolle, sei zu bestimmen kaum möglich, und deshalb lässt *Rückert* den Sinn ruhig auf sich beruhen, obwohl noch einige Bemerkungen über die Wiedervereinigung aller Geister nachfolgen. Andere Ausleger meinen, dass darunter die *Juden* und *Heiden* zu verstehen seien, so dass das Erstere auf jene, das Letztere auf diese gehe; aber auch diese Auf-

fassung kann weder sprachlich, noch durch sonstige Aeusserungen des Apostels gerechtfertigt werden, und wie sollte er auch, zumal in einem Briefe, der doch gleichsehr für Heiden- wie für Judenchristen bestimmt war, dazu kommen, eine solche entsetzlich schroffe und scharfe Scheidung zu machen? Von gleicher Art ist die Behauptung, dass τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς die *christliche Kirche*, τὰ ἐπὶ τῆς γῆς das *Judenthum* und *Heidenthum* bedeute, wofür ebensowenig als für jene Meinung eine Begründung aufzufinden ist. *Koppe* meint, der Apostel fasse in jenen Ausdrücken die *ganze Welt* zusammen, überhaupt *alle Menschen*, da οὐρανὸς καὶ γῆ oft soviel als κόσμος sei. Diess ist allerdings stets der Fall, wenn bei κόσμος zugleich an den Himmel gedacht werden soll, wenn überhaupt das Weltall gemeint wird; ist indess, wie in der *Koppe*schen Auffassung, nur von Menschen die Rede, so würde doch mindestens das τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς überflüssig sein, und somit ist auch diese Erklärung den Worten zuwider. — Der allgemeine Ausdruck τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς begreift zugleich die in dem Himmel oder in den Himmeln (שָׁמַיִם) Wohnenden in sich und mit dieser Vorstellung von den Himmelsbewohnern hängt auf das engste die von den *höheren geistigen Wesen* oder *Mächten* zusammen, welche insgesammt nach des Apostels Lehre *Christo* untergeordnet sind (V. 21. u. 22.). Alle himmlischen und irdischen Wesen haben ihn zu ihrem Oberhaupte; denn an ihm zeigt sich das Menschliche in seiner höchsten Wahrheit und reinsten Lauterkeit, das Göttliche in seiner vollen Wirklichkeit und Wirksamkeit, beides hat also in ihm, dem von unendlicher göttlicher Wesenheit und Macht erfüllten Sohne Gottes, seinen absoluten Vollendungspunct erlangt und ebendeshalb ist ihm auch Alles, was auf Erden existirt oder im Himmel vorgestellt wird, von

Gott unterordnet. Demnach der Sinn: *dass Alles unter ein Haupt zusammengefasst oder gebracht würde in Christo,* dem einen absoluten Bestimmungsgrunde oder Vereinigungsprincipe, *sowohl das im Himmel als auch das auf Erden Seiende*

An diesen Gedanken, dass *Christo* Alles gleichsam einverleibt sei, knüpft der Apostel V. 11 noch den Zusatz: ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν κτλ. *in ihm, in welchem* u. s. w. Nach der Auctoritat der Handschriften möchte die Lesart ἐκλήθημεν vorzuziehn sein; aber dem Sinne des Vorhergehenden und des Nachfolgenden entspricht bei weitem mehr ἐκληρώθημεν. — *Koppe* und *Flatt* nehmen das ἐν ᾧ nur *causal* (δἰ οὗ und ebenso δἰ αὐτοῦ); indess es ist auch hier das ἐν seiner Bedeutung gemäss *immanent* zu fassen, da wir nur als in ihm Lebende oder mit ihm durch den Geist des Glaubens und der Liebe innerlich wahrhaft Verbundene ἐκληρώθημεν — κληροῦν loosen, durchs Loos wählen, zutheilen, ein Besitzthum erlangen; im Pass. auserwählt werden, zu einem Besitzthume oder Erbthume, zu Erben eingesetzt sein, welche Bedeutung der Parallelstelle Col. I, 12. vollkommen entspricht. *Flatt* übersetzt nach der gewöhnlichen Erklärung: wir sind ein Eigenthum Gottes geworden; *Koppe: per quem mihi etiam contigit, ut etc.*, womit er nun gleich das εἰς τὸ εἶναι V. 12. verbindet, welches jedoch, da es sonst vorgesetzt sein würde, offenbar zu προορισθέντες gehört. Beide Bedeutungen weichen aber auch von der ursprünglichen weit ab, der gemäss darunter weder ein inhaltsleeres *zu Theil werden,* noch ein *zum Eigenthum Gewordensein* verstanden werden kann. Vielmehr weiset der Ausdruck auf die Vorstellung der Israeliten zurück, dass sie zu Erben des Landes *Kanaan* eingesetzt seien und dass jeder Stamm seinen besonderen Theil erhalten werde (Col. I, 12.), wogegen hier

an das himmlische Erbthum, die geistige Verherrlichung und Beseligung zu denken ist; die Begründung hierfür folgt in den Worten προορισθέντες κτλ. Die Objectsbestimmung hierzu ist εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς κτλ. — *indem wir vorher, schon von Ewigkeit her bestimmt sind, dass wir sein sollten zum Lobe seiner Herrlichkeit diejenigen, welche vorher in Christo gehofft haben.* Nach der gewöhnlichen Erklärung und Uebersetzung soll der Apostel hierbei nur *sich* und die *Judenchristen* im Auge haben, welche nämlich schon vor ihrer Bekehrung in ihren messianischen Erwartungen auf *Christum* (ἐν τῷ Χριστῷ) gehofft hätten. Diese Unterscheidung des Apostels und der Judenchristen von den Heidenchristen lässt sich aber ebensowenig als die Beziehung des ἡμεῖς lediglich auf den Apostel (wie von *Koppe* geschieht) in dem Zusammenhange des Ganzen oder in einzelnen Worten nachweisen. Wie könnte auch der Apostel in seiner freien universell - christlichen Anschauung das himmlische *Erbthum* und die *Vorherbestimmung* nur auf sich und die Judenchristen beschränken, oder von den messianischen Erwartungen abhängig machen? Mit einer solchen partikularistischen Ansicht würden Stellen wie Röm. VIII, 17. X, 12. Col. III, 11. u. a. in gradem Widerspruche stehen. So oft der Apostel von seinem früheren Zustande im Judenthume spricht, schildert er selbst sich als einen heftigen Widersacher *Christi* (z. B. Gal. I, 13 ff.) und legt nicht das mindeste Gewicht auf die damaligen eingebildeten Vorzüge (Phil. III, 4-8.). Ausserdem würde aber bei der von *Koppe* und *Flatt* angenommenen Ansicht statt des ἐν τῷ Χριστῷ richtiger εἰς τὸν Χριστόν stehen müssen, da dieses auf den Gegenstand oder das Ziel der Hoffnung hinweist, jenes dagegen auf denjenigen, in welchem die Hoffnung wurzelt, also auf das Princip, worin sie ich hält oder begründet ist (z. B. Phil. II, 19. und

ebenfalls 1 Cor. XV, 19., wo der Apostel nicht die blosse Hoffnung auf *Christum*, sondern die blosse Hoffnung in *Christo* auf die Auferstehung meint). Ebenso unterscheidet sich in der Regel das εἰς von ἐν bei πιστεύω und gleichfalls bei πέποιθα (Gal. V, 10. 2 Thess. III, 4.), so dass also, wenn ἐν steht, die Hoffnung, der Glaube und das Vertrauen als in *Christo* fest begründet und bestehend dargestellt werden soll, wie ja auch sonst gewöhnlich der Apostel den wahrhaft christlichen Character des Gemüthszustandes oder der einzelnen Affecte durch das hinzugesetzte ἐν κυρίῳ oder ἐν τῷ Χριστῷ bezeichnet. Endlich spricht aber auch der Zusammenhang gegen jene Auffassung; denn vorhin sprach der Apostel die Ueberzeugung aus, dass wir in *Christo* zu Erben der künftigen Herrlichkeit eingesetzt seien; aber das Erbthum ist ein künftiges, noch zu erwartendes, und um dieses zu bestätigen, setzt er hinzu, dass wir der göttlichen Vorherbestimmung gemäss vor der vollkommnen Erlangung jenes Erbthums zunächst die in *Christo* Hoffenden oder darauf fest Vertrauenden sollen gewesen sein. Doch darf diese Hoffnung nicht etwa für ein abstractes Sehnen und Schmachten gehalten werden, sondern sie begreift, wenn sie anders in dem beseligenden Geiste der Wahrheit und nicht in sinnlichen Einbildungen wurzelt, mehr oder weniger stets den geistigen Besitz oder Genuss jenes Erbthums schon in sich, und dient also in der That εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ, indem der *Christ* durch sie zur Lobpreisung der in ihm offenbar gewordenen göttlichen Herrlichkeit bewogen wird. — Zwischen προορισθέντες und εἰς τὸ εἶναι κτλ. hat nun der Apostel noch den Zwischensatz eingeschoben κατὰ πρόθεσιν — τοῦ θελήματος αὐτοῦ *nach dem Vorsatze dessen, der Alles wirket nach dem Beschlusse seines Willens*, wodurch der Apostel wiederum in kräftiger

Weise deutlich zu verstehen giebt, dass Gott bei jener Vorherbestimmung, wie bei Allem, was er ausführt, lediglich nach seinem absolut freien Beschlusse, nicht nach dem menschlichen Treiben sich bestimmen lasse. — βουλή und θέλημα unterscheiden sich in dieser Zusammenstellung dadurch von einander, dass jenes den *Entschluss*, dieses überhaupt den *Willen*, die *Lust*, das *Geneigtsein* bedeutet; das Umgekehrte würde im vorliegenden Falle, wo βουλή offenbar eine schärfere Bedeutung als θέλημα hat, nicht passen, und auch sonst weiset βουλή stets auf die bestimmte Entscheidung des Willens hin, weshalb von Göttern und Rathspersonen nicht θέλημα, sondern βουλή gebraucht wird.

Den bisherigen Gedankengang noch weiter verfolgend, wendet sich der Apostel V. 13. ausschliesslich an seine Leser, indem er zur Verbindung mit dem Vorhergehenden nochmals durch ἐν ᾧ an Χριστῷ anknüpft. Die Unterscheidung zwischen *Juden*- und *Heidenchristen* sucht man besonders auf diesen Vers (ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς) zu stützen, worin allein die Heidenchristen angeredet sein sollen. Indess aus welchem Grunde sollte der Apostel, wenn er von dem empfangenen göttlichen Geiste redet, eine solche Unterscheidung zwischen den Juden- und Heidenchristen machen? Ein Gegensatz scheint allerdings in dem Verse enthalten zu sein; aber zwischen dem Apostel und seinen Lesern, indem er den göttlichen Geist nicht nur *sich*, sondern auch *ihnen* zuschreibt. Der Inhalt der früheren Verse hatte ein ganz allgemeines Gepräge; allein das innere Gegenwärtigsein und Wirken des göttlichen Geistes bestimmt sich in den Einzelnen sehr verschieden und thut sich bei dem Einen mehr, bei dem Anderen weniger kund, weshalb man, mit Rücksicht hierauf, die Unterscheidung zwischen dem Apostel und seinen Lesern ganz passend finden muss. Zu ἐν ᾧ καὶ

ὑμεῖς ist das *Verb. fin.* ἐσφραγίσθητε und ἀκούσαντες-σωτηρίας ὑμῶν ist Zwischensatz, wonach dann jenes ἐν ᾧ in dem nachfolgenden zweiten wiederaufgenommen wird. Man vermisst zwar bei dem zweiten ἐν ᾧ das ὑμεῖς, indess das kann nicht weiter auffallen, wenn man nur das folgende καί nicht gleichfalls als Wiederholung, sondern mit πιστεύσαντες verbunden als Steigerung des ἀκούσαντες betrachtet. *Koppe* und *Flatt* verbinden das ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς gleich mit ἀκούσαντες und übersetzen demgemäss: *durch welchen oder durch dessen Gnade auch Ihr vernommen habt das Wort der Wahrheit, durch welchen Ihr zum Glauben geführt und versiegelt seid* u. s. w. Hierin ist indess die causale Auffassung des ἐν ᾧ eben so willkürlich als die Verbindung, da der Sinn der unveränderten Worte dieser ist: *in welchem auch Ihr, da Ihr vernommen habt das Wort der Wahrheit, das Evangelium Eures Heils, in welchem* (also) *Ihr, da Ihr auch Glauben bewiesen habt, versiegelt seid* u. s. w. — τὸν λόγον τῆς ἀληθείας das in der göttlichen Wahrheit begründete und von derselben erfüllte Wort, die geoffenbarte Lehre, welche in ihrem unendlichen Gehalte die höchste Wahrheit umfasst; ἀληθής, wofür nach *Koppe* u. A. τῆς ἀληθείας stehen soll, würde weniger bezeichnend sein. Als Inbegriff der Wahrheit steht jenes Wort in der engsten Beziehung zu Gott, dem Urquelle aller Wahrheit, wie zu *Christo*, dessen Lehre und Leben von der Wahrheit absolutes Zeugniss ablegt, und ebendeshalb wird λόγος τοῦ θεοῦ und λόγος τοῦ Χριστοῦ oder τοῦ κυρίου, oder auch τοῦ σταυροῦ, die Lehre von dem am Kreuze für die Menschheit gestorbenen Erlöser, in gleichem Sinne gebraucht (Col. III, 16. 1 Thess. I, 8. 2 Thess. III, 1. 1 Cor. I, 18.). Dieses in *Christo* offenbar gewordene göttliche Wort der Wahrheit macht nun zugleich den Grund und Mittelpunct, Gegenstand und Inhalt des

wahren Gott geweihten Lebens aus; es ist in der Einheit mit dem göttlichen Geiste, der darin sein unendliches Wesen gleichsam ausspricht, das höhere Lebensprincip und heisst daher auch λόγος ζωῆς (Phil. II, 16. Joh. VI, 63.). Hierauf deutet auch in der vorliegenden Stelle die nähere Bestimmung hin τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, d. h. welches für Euch das wahre Heil, die göttliche Seligkeit in sich begreift, wenn Ihr es anders gläubig in Euch aufnehmt und zum Bestimmungsgrunde Eures Denkens, Wollens und Handelns macht. Alsdann wird es erleuchtend, heiligend und beseligend das Leben durchdringen und so in der That und Wahrheit eine Kraft Gottes sein, selig zu machen Alle, die daran glauben (Röm. I, 16. 1 Cor. XV, 1 u. 2.). Das innere Durchdrungensein von dem Worte der Wahrheit ist zur Steigerung des ἀκούσαντες in καὶ πιστεύσαντες ausgedrückt: sie haben es vernommen und zugleich sich wirklich angeeignet, sich gläubig *Christo* hingegeben und so sind sie in ihm *versiegelt*, gleichsam mit göttlichem Siegel fest versichert (IV, 30. vgl. Joh. VI, 27. Röm. XV, 28.) durch den heiligen Geist der Verheissung. *Koppe* und nach ihm *Rückert*, setzt das πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας in πν. ἐπηγγελμένον um, welches indess für den Sinn zu beschränkend ist, da der Geist nicht bloss der *verheissene* ist, sondern auch die Erfüllung aller Verheissung durch sich bedingt (Gal. III, 14), indem er den Menschen vermittelst der Erkenntniss der Wahrheit und eines danach bestimmten heiligen Wandels zur Freiheit und Seligkeit in Gott erhebt. Nach der gewöhnlichen auch von *Flatt* angenommenen Meinung umfassen jene Worte insbesondere allerlei wunderbare Gaben und Wirkungen, so dass der Geist einem äusserlichen Behälter voll höherer Wunderkräfte gleicht. Er ist vielmehr die den Menschen von dem Irdischen, Eitlen und Nichtigen befreiende und das

Wesen desselben mit dem unendlichen Wesen Gottes und *Christi* vereinigende Macht, durch welche alles Wissen des Wahren und Thun des Guten, der Besitz und Genuss aller himmlischen Güter bedingt ist (vgl. Gal. III, 2.).

In dieser inneren Beziehung zu dem Unendlichen und Ewigen ist der Geist nach V. 14. ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν *das Unterpfand unseres Erbes* u. s. w. — ἀῤῥαβὼν (עֵרָבוֹן) Handgeld, welches zur Bekräftigung eines gemachten Handels, Beschlusses oder Vertrages gegeben wird; sodann in tropischem Sinne dasjenige, was zur einstweiligen Gewissheit eines künftigen Besitzes dient, das geistige Unterpfand eines erwarteten Besitzthums (2 Cor. I, 22. V, 5.) — κληρονομία Erbthum, künftiges Besitzthum, wozu die Juden vornehmlich den äussern Besitz von *Palästina* und alle die irdischen Güter, welche mit der im Messianischen Reiche erwarteten Glückseligkeit verbunden sein sollten, rechneten; im christlichen Sinne weis't es dagegen auf die verheissene Herrlichkeit oder Seligkeit der Kinder Gottes hin (vgl. Gal. III, 18) und von diesem erwarteten geistigen Heile ist der Geist das sichere Unterpfand, da in ihm, welcher die absolute Gewissheit der über alle Zeit erhabenen göttlichen Wahrheit in sich begreift, das *künftige* Heil auch bereits *gegenwärtig* gewusst und empfunden wird; denn das in ihm begründete und befestigte Leben ist durch ihn auch des ewigen, wahren und seligen Gehaltes theilhaftig, und schliesst so in der frohen Hoffnung zugleich stete Befriedigung mit ein. Der Geist ist aber das Unterpfand unseres Erbthums εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως *zur Loslösung* oder *Auslösung* des Besitzthums, worunter die wirkliche Erlangung dessen, was wir als das höchste himmlische Besitzthum erwarten, zu

verstehen ist. — εἰς kann durch *für* oder *bis zu* übersetzt werden, welches sich gleich bleibt, da eins in dem Andern mit enthalten ist; denn indem der Geist Unterpfand oder Bürge *für* die Auslösung ist, ist er es zugleich *bis zur* Auslösung und umgekehrt. — ἀπολύτρωσις Befreiung oder Loskaufung für ein Lösegeld, welches zwar in der Regel auf die durch *Christum* vermittelst der Aufopferung geschehene Erlösung geht (I, 7. Col. I, 14.), aber hier wegen des Zusatzes in seiner ursprünglichen Bedeutung als *Auslösung* festzuhalten ist — περιποίησις die Erwerbung und Erhaltung einer Sache; etwas erübrigen oder sich zu eigen machen und es als solches bewahren, also *Erwerb*, *Aneignung*, *Besitzung*, *Eigenthum*. Im A. T. heisst nun mitunter das jüdische Volk *Eigenthum Gottes* (סְגֻלַּת יְהוָה 2 Mos. XIX, 5. 5 Mos. 7, 6. XIV, 2.); in diesem Sinne haben nach dem Vorgange vieler Ausleger auch *Flatt* und *Rückert* das περιποίησις von den Christen verstanden, als dem *Eigenthume Gottes*. Allein bei dieser Bedeutung dürfte doch der Zusatz θεοῦ nicht fehlen, welcher auch im A. T. nicht vermisst wird; ausserdem widersprechen dieser Auffassung die übrigen *Paulinischen* Stellen 1 Thess. V, 9. und 2 Thess. II, 14., wo es augenscheinlich von der Erlangung oder dem Besitzthum der Seligkeit und himmlischen Herrlichkeit gebraucht ist, da σωτηρίας und δόξης nachfolgt. Mag nun immerhin 1 Pet. II, 9. (λαὸς εἰς περιποίησιν) wegen des λαός und des ganzen Zusammenhangs der alttestamentlichen Bedeutung günstig scheinen, so muss doch die vorliegende Stelle nach den beiden andern erklärt werden, wenn man nicht willkürlich fremde Vorstellungen einschieben will. *Flatt* übersetzt auch ἀπολύτρωσις sprachwidrig: die erwartete künftige Seligkeit, wonach denn der Sinn sein soll: bis das Ei-

genthum Gottes zum wirklichen Genusse der höchsten Seligkeit kommt. In gleichem Sinne nimmt *Koppe* ἀπολύτρωσις, formt aber den ganzen Satz so um: ἀῤῥαβὼν τοῦ κληρονόμους ἔσεσθαι ἡμᾶς τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς περιποιηθείσης ἡμῖν das Unterpfand unserer einstigen Theilnahme an der Seligkeit, die uns bereitet ist. So klar dieser Sinn ist, weicht er doch zu sehr von den Worten des Apostels ab, um gebilligt werden zu können. Der Geist, will der Apostel sagen, ist das Unterpfand unsers Erbthums bis auf die Auslösung des verheissenen herrlichen Besitzthums, mit dessen wirklicher Erlangung es natürlich aufhört, dass der Geist nur Unterpfand unseres Erbthums ist. — Wie V. 5. und 12. setzt endlich der Apostel zu dem ganzen Verse noch hinzu εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ *zum Lobe seiner Herrlichkeit*, zum Preise seines an Grösse, Macht und Majestät unendlich erhabenen Wesens.

An die letzten Aeusserungen anknüpfend, richtet nun der Apostel in den nächsten Versen auf den christlichen Zustand seiner Leser die Aufmerksamkeit, spricht seine herzliche Freude über die erhaltene Gewissheit ihres festen Glaubens aus und versichert, dass er ununterbrochen Gott danke und für sie um immer vollkommnere Erkenntniss bitte.

V. 15. διὰ τοῦτο κἀγώ *deshalb höre auch ich nicht auf* — weil nämlich das den wahrhaften Christen durch den Geist zugesicherte himmlische Heil zur Lobpreisung der göttlichen Herrlichkeit dienen soll — ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν *da ich gehört habe von dem Glauben*, wie er unter Euch beschaffen ist, Euch durchdringt und belebt. Es hat dies καθ' ὑμᾶς mehr Nachdruck und einen umfassenderen Sinn als das blosse ὑμῶν, dem es *Koppe* und *Flatt* gleichstellen, wogegen *Rückert* die lokale Bedeutung von κατά (bei Euch, unter Euch) besonders urgirt. Doch auch dieses ist

noch zu beschränkend, da gleichsehr auf die Beschaffenheit ihres Glaubens hingedeutet wird (vgl. Röm. I, 15.) — πίστις ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ ist der in *Christo* fest begründete Glaube, nicht bloss: *an Christum*, wie *Koppe* und *Flatt* meinen, und deshalb ἐν in εἰς umstellen (Vid. V. 12.). — Das folgende ἀγάπην fehlt in einigen Handschriften und es wären demnach die Worte καὶ τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους mit πίστιν zu verbinden. Aber durch diese Verbindung würde ein sonst beispielloser unpassender Sinn entstehen, und man sieht sich deshalb genöthigt ἀγάπην beizubehalten (Col. I, 4.), wodurch der Apostel die *liebreiche Gesinnung* und innige thatkräftige Theilnahme, welche sie gegen alle Glaubensbrüder beweisen, hervorhebt.

Zu V. 16. vgl. 1 Thess. I, 2 und 3. Röm. I, 8 - 10. Col. I, 3 und 9. Es ist in diesen Aeusserungen das offene Geständniss enthalten, dass dem Apostel in jeder Lage seines Lebens die Förderung ihres Heiles wirklich am Herzen liege. In welcher Beziehung er aber ihrer in seinen Gebeten Erwähnung thue, sagen die Worte: ἵνα ὁ θεός κτλ. *dass Gott Euch verleihen möge* u. s. w., wo das ἵνα von dem vorhergehenden προςευχῶν abhängt. — ὁ πατὴρ τῆς δόξης (Apostgesch. VII, 2.) *der Vater der Herrlichkeit*, der Urquell jener unendlichen Grösse und Majestät, Macht und Gnade, welche in *Christo* offenbar geworden ist und vermittelst des Geistes fortan in allen Gläubigen sich überschwänglich offenbart. Man ist zweifelhaft darüber, ob der Apostel mit jenem Ausdrucke Gott als *Urheber* der geoffenbarten δόξα oder als *Inbegriff* aller δόξα bezeichnen wolle; indess was Gott nicht ist, kann er natürlich auch nicht offenbaren, und was er offenbart, muss er natürlich auch in sich begreifen, weshalb jene Unterscheidung nichtig ist. — Die ungewöhnliche Form δώῃ sehen einige Ausleger für den Optativ an,

wie Röm. XV, 5. 2 Tim. I, 16 u. 18. IV, 14., andere für den Conjunctiv, weil sie von ἵνα abhängig sei. Für das Letztere entscheidet sich im vorliegenden Falle *Rückert*; allein da hier der Apostel von dem Inhalte seiner Gebete referirt, also in der *oratio obliqua* redet, so ist der Optativ nach ἵνα ganz richtig und daher δῴη nicht δώῃ zu schreiben — πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως der göttliche Geist, dessen Wesen absolute *Weisheit* und dessen Wirksamkeit stete *Offenbarung* ist, und der eben deshalb, wo er lebet und wirket, immer höhere Weisheit und vollkommnere Offenbarung verleihet. *Rückert* will hier unter πνεῦμα die innere Gemüthsbeschaffenheit verstehen und übersetzt demgemäss: »Gott gebe Euch ein weises und für seine Offenbarungen offnes Herz.« Aber wie ist nach des Apostels Ueberzeugung eine solche Gemüthsverfassung nur möglich, wenn sie nicht aus dem göttlichen Geiste der Wahrheit hervorgeht? und somit wird man, ohnerachtet des Ausweichens, doch immer wieder an den Geist gewiesen — ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ *in Erkenntniss desselben*, in reiner Gotteserkenntniss, worin sich die wirksame Gegenwart des göttlichen Geistes bethätigt. Nach *Koppe* soll es Umschreibung der wahren Religion sein, welches in solcher äusserlichen Auffassung eine Verflachung des Gedankens ist, obwohl es mit Bezug auf das unendliche göttliche Wesen der Religion mit darin liegt; denn die Erkenntniss hiervon ist in der Erkenntniss Gottes mit einbegriffen. Am passendsten verbindet man die Worte noch mit dem Vorhergehenden, nicht, wie *Koppe* will, mit dem Folgenden, da ja diess seine nähere Bestimmung in εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς κτλ. hat. — Der Accus. πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμούς hängt noch als erklärender Zusatz zu πνεῦμα von δῴη ὑμῖν ab, weshalb auch nicht mit καί angeknüpft ist, und durch das vorgesetzte πεφωτισμένους mit folgendem Ar-

tikel wird emphatisch die Beschaffenheit der Augen hervorgehoben: *erleuchtet die Augen* u. s. w. Dem Sinne nach ist es ebensoviel, wie wenn πεφωτισμένων τῶν ὀφθαλμῶν stände, wofür es *Koppe* ansieht, oder πεφωτισμένους εἶναι τοὺς ὀφθαλμοὺς, was *Flatt* will; indess grammatisch lässt es sich nur in der Beziehung zu πνεῦμα erklären — καρδία umfasst hier das Innere überhaupt (wie לֵב), das gesammte geistige Wesen, welches von dem Lichte des göttlichen Geistes durchstrahlt sein soll, und zwar zu dem Zwecke, dass sie wissen: τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, *welches ist die Hoffnung seiner Berufung*, d. h. wie gross die mit der von Gott ausgehenden Berufung verbundene Hoffnung ist — κλῆσις ist der an alle Christen ergangene Gnadenruf, in *Christo* Kinder Gottes zu werden; ἐλπίς die in der angenommenen Berufung begründete Hoffnung auf himmlische Verherrlichung in und mit *Christo* (Röm. VIII, 24.). — καὶ τίς ὁ πλοῦτος κτλ. *und welches ist die Fülle der Herrlichkeit seines Erbthums in den Heiligen*, d. h. und wie überschwänglich gross die Herrlichkeit des uns von ihm zugesicherten Erbthums in den Heiligen ist, indem nämlich die Gewissheit des göttlichen Erbthums in den Heiligen einen unendlich segensreichen Einfluss auf das Leben hat — κληρονομία umfasst hier zwar wiederum das als Erbthum vorgestellte himmlische Heil, aber in dem gegenwärtigen geistigen Besitze, im Vorgefühle und Vorgenusse; denn mittelst des Geistes ist der Christ desselben bereits theilhaftig, und wäre es nicht an sich schon in ihm vorhanden, so würde er es ebensowenig als der Heide und Jude wirklich erlangen können; aber mit dem Wandel im Geiste und in der Wahrheit ist unmittelbar zugleich die innere vollkommnere Aneignung der κληρονομία verbunden, und zwar in einer

gnadenreichen Fülle von Herrlichkeit. Durch πλοῦτος τῆς δόξης wird also in quantitativer und qualitativer Beziehung die ausserordentliche Beschaffenheit bezeichnet, weshalb man nach *Koppescher* Weise weder πλοῦτος, δόξα und κληρονομία in eins zusammenwerfen, noch für gleichbedeutend mit den vorhergehenden und nachfolgenden Worten halten darf. *Flatt*, dessen Ansicht *Rückert* billigt, übersetzt: »welche ausnehmend grosse Herrlichkeit es sei, Gottes Erben zu sein mit den Heiligen.« Für diese Uebersetzung des κληρονομία αὐτοῦ könnte vielleicht das von den Israeliten mitunter gebrauchte נַחֲלַת יְהוָה sprechen; indess das hinzugesetzte ἐν τοῖς ἁγίοις würde, selbst wenn es willkürlich: *mit den Heiligen* übersetzt wird, noch sinnwidrig sein, da der Apostel sonst nirgends einen Unterschied zwischen den ἁγίοις und den Christen macht, so dass *Rückert's* Meinung: ἅγιοι könne die Gesammtheit der sittlich-guten Wesen in der andern Welt bedeuten, unbegründet ist.

V. 19. καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος κτλ. *und welches ist die überschwängliche Grösse seiner Macht gegen uns*, d. h. und wie überschwänglich gross sich seine Macht gegen uns bewiesen hat — τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν κτλ. *die wir glauben nach oder infolge der Wirksamkeit*, da unser Glaube ruhet auf der Wirksamkeit der Kraft seiner Stärke, welche er dargethan hat in *Christo* u. s. w. — ἰσχύς ist allgemein als Macht oder Stärke zu fassen, welche nach der Seite der Bekräftigung und Bethätigung bereits in κράτος gesteigert ist, und dieses als äussere Wirksamkeit oder Wirklichkeit ist ἐνέργεια — ἣν scil. ἐνέργειαν, ganz wie ἀγάπην, ἣν ἠγάπησε, πόλεμον πολεμεῖν und ähnliche im Griech. wie im Hebr. übliche Verbindungen. *Koppe* betrachtet nach der gewöhnlichen Ansicht πιστεύοντας

als Apposition zu ἡμᾶς und nimmt κατά in der Bedeutung der Aehnlichkeit oder Gleichheit: wie überschwänglich gross er seine Macht gegen uns Gläubige bewiesen hat, ähnlich oder entsprechend der Wirksamkeit, welche er geäussert hat ἐν τῷ Χριστῷ, welches noch obenein in den blossen Dativ umgesetzt wird (für Christum). Einen ähnlichen Sinn findet auch *Holzhausen* in diesen Worten. Von vorn herein muss aber diese Vergleichung der Macht Gottes sehr hart erscheinen; sollten in jener Weise die ersten Worte mit dem Relativsatze wirklich korrespondiren, so würde statt εἰς ἡμᾶς sicher ἐν ἡμῖν stehen, damit es dem ἐν Χριστῷ entspräche; ausserdem wäre bei dieser Auffassung nicht bestimmt, worin denn eigentlich die überschwängliche Macht sich gegen uns Gläubige (wobei auch der Artikel τούς sein Gewicht verliert), bewiesen hätte, und endlich erhellt auch aus der Parallelstelle Col. II, 12., dass der Apostel den Glauben von der Wirksamkeit Gottes abhängig macht, in welcher überhaupt kraft des göttlichen Geistes das wahrhaft fromme und gerechte Leben begründet und befestigt ist. Den ganzen Relativsatz knüpft er aber an, weil in *Christo* und namentlich in der Auferstehung die Wirksamkeit Gottes sich zu unserm Heile am mächtigsten bethätigt hat, wie er denn überhaupt, so oft von der segensreichen Thätigkeit Gottes in Bezug auf die Christen die Rede ist, gern sogleich zu *Christo* übergeht und auf hervorstechende Seiten aus dessen Leben, auf sein Lehren und Thun, Leiden, Sterben und Auferstehn hinweist.

So heisst es auch hier V. 20. weiter: ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (Col. II, 12. Röm. VI, 4. VIII, 11.). — καὶ ἐκάθισεν oder wahrscheinlicher καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρ. *und indem er ihn gesetzt hat zu seiner Rechten in dem himmlischen Reiche*, wonach also

auch hier bei *ἐπουρανίοις*, wie in den übrigen Stellen, mit dem Oertlichen zugleich der Inbegriff alles Himmlischen verbunden wird. Die Vorstellung von dem Sitzen *Christi* zur Rechten Gottes (Col. III, 1. Röm. VIII, 34. Heb. I, 3. vgl. Ps. CX, 1.) ist von einem Könige hergenommen, dem auf seinem Throne zur Seite ein Mitregent sitzt, und der Gedanke darin ist, dass *Christus* nach seiner Auferstehung, erhaben über das Endliche und Irdische, in geistiger Einheit mit Gottes unendlicher Grösse, Macht und Würde als bestimmendes Princip, als Haupt die Gemeinde beherrsche und immer mehr von allen Feinden der Wahrheit befreie.

Zur Rechten Gottes sitzend ist er aber nach V. 21. *ὑπεράνω* (für *ὑπέρ* mit hervorgehobener räumlicher Beziehung im Gegensatze gegen *ὑποκάτω*) *πάσης ἀρχῆς κτλ.* *über jegliche Hoheit und Gewalt*, *Macht und Herrschaft*, welche nämlich auf Erden existiren oder im Himmel als die höheren geistigen Wesen vorgestellt werden (Col. I, 16. II, 10.). In dem folgenden *ὄνομα* ist natürlich zugleich das, was der Name umfasst, mit einbegriffen, also über Alles und Jedes, mag es einen Namen haben, welchen es will, über Menschen und Engel, kurz über alle Wesen und Mächte sowohl jetzt als auch immerdar. Der Ausdruck *αἰών* fasst bald ausschliesslich die Zeit, bald mit der Zeit zugleich den räumlichen Zustand in sich, und kommt so in mannigfaltigen Beziehungen vor (vid. Gal. I, 4.); die eigentliche Bedeutung (*ἀεὶ ὤν*) ist in den gnostischen *αἰῶνες* und in den Redensarten *ἀπ' αἰῶνος*, *ἐκ τοῦ αἰῶνος*, *εἰς τὸν αἰῶνα* und ähnlichen beibehalten; mit οὗτος bezeichnet es die irdische beschränkte Zeit- und Raumwelt im Gegensatze gegen die höhere unendliche Welt der Ewigkeit, welche zwar oft als künftiges Jenseits dem gegenwärtigen Diesseits entgegen-

gesetzt, aber durch den Geist doch gleichsehr in innerer Verbindnng mit der Gegenwart und Wirklichkeit gedacht wird.

Von der Construction (ἐγείρας καὶ καθίσας) etwas abweichend vollendet der Apostel die Schilderung V. 22. in den Worten: καὶ πάντα ὑπέταξε κτλ. (1 Cor. XV, 27. vgl. Ps. VIII, 7.), wonach der unendlichen Gottesmacht *Christi* Alles unterworfen ist, so dass er als Weltregent und Weltrichter der Menschheit gegenüber steht. Endlich wird nun auch noch das besondere Verhältniss *Christi* zur Gemeinde berührt καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν κτλ. *und ihn hat er zum Haupte über Alles der Gemeinde gegeben*, zum Alles bestimmenden Oberhaupte für die Gemeinde eingesetzt. Ganz grundlos ist die Behauptung *Koppe's*, dass der Apostel hier unter ἐκκλησία nicht ausschliesslich die Christen, sondern *bonos omnes per universam rerum naturam, inter Daemones non minus quam homines, passim dispersos* verstehe. Das Verhältniss *Christi* zu den lebendigen Wesen überhaupt ist in dem Vorgehenden bereits angezeigt; jetzt heisst er aber noch insbesondere *Haupt der Gemeinde*, weil er diese wie die organischen Glieder eines Leibes, als erleuchtende, heiligende und beseligende geistige Macht innerlich durchdringt (IV, 15. V. 23. Col. I, 18. II, 19.).

An den Relativsatz V. 23., wonach die Kirche der Leib *Christi* ist, schliessen sich noch die Worte τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα κτλ. *die Fülle dessen, der Alles in Allen erfüllt* — πλήρωμα ist das *Erfülltsein*, welches die geschehene Erfüllung voraussetzt und somit die Einheit des *Erfüllens* und des von etwas *Erfülltseins* ausdrückt. Es ist eine einseitige auch von *Rükkert* nachgesprochene Behauptung, dass πλήρωμα nicht in *passiver*, sondern nur in *activer* Bedeutung vorkomme, wie aus πλήρωμα τῆς πόλεως (Einwohnerschaft),

πλήρωμα τῶν νέων (Schiffsmannschaft oder Ladung) und ähnlichen Ausdrücken erhelle. Allein es schliessen diese Ausdrücke wie viele andere ähnliche (z. B. das gnostische πλήρωμα oder die πληρώματα τῶν ϑεῶν oder bei *Herod.* ὀγδώκοντα ἔτεα ζόης πλήρωμα) vielmehr den *Zustand* der Erfüllung, also das *Erfülltsein* in sich, wogegen der *Act* der Erfüllung für sich durch πλήρωσις ausgedrückt sein würde, welcher Unterschied ja auch in der Regel bei solchen Substantiven beobachtet wird. Jenes ist ohne dieses nicht denkbar, aber keineswegs einerlei damit oder gar einzig und allein nur dieses, wofür sich am allerwenigsten im N. T. die Bestätigung findet; denn selbst Ausdrücke wie πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη (Röm. XIII, 10.) oder τὸ πλήρωμα τῆς γῆς (1 Cor. X, 26.) oder πλήρωμα τῶν καιρῶν (vid. I, 10.) umfassen augenscheinlich mehr als πλήρωσις, wofür nach der gewöhnlichen Ansicht jenes πλήρωμα stehen soll, indem sie die geschehene Erfüllung, das Erfülltsein oder den Zustand der Erfüllung zugleich in sich begreifen. In dieser Verbindung des Activen und Passiven ist meistentheils die Bedeutung: *Fülle*, worin beides zusammen begriffen wird, am passendsten; wie widersinnig wäre es, Col. II, 9. zu übersetzen: in ihm wohnt Alles was die Gottheit erfüllt, leibhaftig, wenn er nicht gleichsehr von Gott erfüllt wäre? und in unserer Stelle von der Kirche oder *Christo* zu sagen, *sie* (oder *er*) sei das Erfüllende des Alles in Allen Erfüllenden? Es fragt sich indess nun, ob πλήρωμα hier auf *Christum* oder auf die Kirche zu beziehen sei, da es der Stellung nach zu σῶμα und ἐκκλησία gehört, aber in anderen Stellen (Col. I, 19. II, 9. Röm. XV, 29.) von *Christo*, als der ganzen Fülle der Gottheit oder der lebendigen Segensfülle, gebraucht wird. Allein von αὐτόν steht es hier doch zu fern, und sollte es nichts destoweniger als Accusa-

tiv damit verbunden werden, so müsste wohl statt des Zusatzes τοῦ τὰ πάντα κτλ. bloss αὐτοῦ oder τῆς θεότητος αὐτοῦ stehen, weil in ἔδωκε V. 22. *Gott* das Subject ist. Somit gehört es zu ἐκκλησία, welche das πλήρωμα heisst, weil sie das *Erfülltsein* oder die *geschehene Erfüllung* dessen, der Alles erfüllt, in sich begreift; sie umfasst die offenbar gewordene *Fülle* der göttlichen Gnade und Wahrheit, oder sie ist in und von *Christo* erfüllt, wie ja der Apostel Col. II, 10. ausdrücklich von den einzelnen Gliedern der Gemeinde sagt, *dass sie in Christo erfüllt seien*, und eben deshalb sind sie als *eine Ganzheit* das πλήρωμα. Es kann nun zugleich nicht mehr zweifelhaft sein, ob sich das Folgende auf Gott oder auf *Christum* beziehe, da mit Rücksicht auf die eben gemachte Bemerkung von dem Subjecte des Satzes und auf die Stelle Col. II, 10. *Christus* darunter zu verstehen ist. In ihm soll nach Col. I, 19. πᾶν τὸ πλήρωμα oder nach Col. II, 19. πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος wohnen, also das ganze Erfülltsein d. h. das, wovon Gott erfüllt ist oder das Gott Erfüllende (wovon der Gedanke: das von Gott *Erfüllte*, also die ganz passive Bedeutung nicht wesentlich unterschieden ist, da das von Gott durch und durch absolut *Erfüllte* ebenfalls mit Gott identisch ist), kurz die gesammte *Fülle der Gottheit* (nicht der Göttlichkeit, da sonst θειότητος von dem Adj. θεῖος stehen würde Röm. I, 20.), weil nämlich in ihm, dem absoluten Abbilde oder eingebornen Sohne Gottes (Col. I, 15, ff.), der unendliche Inhalt oder Inbegriff des gesammten göttlichen Wesens als *offenbarer* enthalten ist. Was ihn aber erfüllt, das lässt er gleichsehr in der Kirche offenbar werden und wie nun Gott im Verhältniss zu ihm das erfüllende (erzeugende) Princip ist, so er im Verhältniss zur Kirche, weshalb diese mit Bezug auf ihn das πλήρωμα heisst. —

πληϱοῦν voll machen, erfüllen, hinsichtlich Gottes oder *Christi* mit dem unendlichen göttlichen Wesen durchdringen und dadurch zur Vollendung führen; das *Med.* in der reflexiven Bedeutung *für sich*, seinem absoluten Endzwecke gemäss — *τὰ πάντα das Alles*, was nämlich nach dem göttlichen Rathschlusse erfüllt werden soll, was in dem göttlichen Wesen und Willen begründet ist — *ἐν πᾶσι* wird am besten als *Mascul.* genommen, *in Allen*, welche nämlich mit ihm in innerer Verbindung stehen, von Glaube und Liebe durchdrungen ihn in sich wirken lassen. — Unter den verschiedenen Erklärungen dieses V. ist zunächst die Auffassung des πλήϱωμα als *complementum* oder *supplementum* Ergänzung, Mittel der Vervollständigung, bemerkenswerth. Hiernach bildet also die Kirche gleichsam einen integrirenden Theil *Christi*, indem sie an der Vollendung seines Zweckes die nöthige ergänzende Seite ist, was indess weder durch die ursprüngliche Bedeutung oder den Sprachgebrauch noch durch biblische Lehre gerechtfertigt werden kann, ausserdem aber mit dem Folgenden in gradem Widerspruche steht, wonach ja *Christus* schlechthin der Alles in Allen Erfüllende ist. Etwas modificirt wird diese Bedeutung von *Rückert*, der sich die Kirche unter πλήϱωμα, durch welches das πληϱοῦν zu Stande kommen soll (warum nicht umgekehrt?), als Mittel denkt, «wodurch *Christus* Alles vollführe, als Mittel der Vollendung seiner grossen Bestimmung.» So ist, abgesehen von dem Sprachlichen, die Kirche, *Christo* gegenüber, gleichfalls das bedingende Moment, wogegen nach der Bibel die Kirche Alles nur in *Christo* und durch ihn vollbringen kann. Am kahlsten erklärt *Koppe* πλήϱωμα durch πλῆϑος und übersetzt demgemäss *universa multitudo eorum, qui ad ecclesiam Christi pertinent* (den ganzen weiten Staat des Allbeherr-

schers). Allein in diesem höchst einseitigen, mit der äusseren Seite des πλήρωμα hin und wieder vereinbaren Sinne, wäre es doch ein gedankenloser, unnützer Zusatz, da die Kirche nicht ohne die Menge derer, welche zu ihr gehören, gedacht werden kann. Auch die folgenden Worte weiss *Koppe* ihres eigenthümlichen Inhaltes möglichst zu entledigen, indem er πληροῦσθαι in ἀνακεφαλαιώσασθαι und τὰ πάντα ἐν πᾶσι in ὅλως ἅπαντα umwandelt, und so nur wenig von dem Sinne und den Worten des Apostels übrig lässt.

Cap. II.

Auf die unendlich gnadenreiche Wesenheit und Wirksamkeit Gottes in *Christo* wieder eingehend (vgl. I, 18 u. 19.) macht der Apostel seine Leser darauf aufmerksam, dass sie aus ihrem früheren geistig-todten sündigen Zustande in und mit *Christo* zu dem höheren geistigen Leben auferweckt seien.

V. 1. Die Worte καὶ ὑμᾶς haben einige Ausleger (auch *Koppe*) von dem vorhergehenden πληρουμένου (I, 23.), andere von dem in V. 5. folgenden συνεζωοποίησε abhängig gemacht. Nach der ersten Verbindung ist der Sinn: der Alles in Allen erfüllt, auch Euch, die Ihr todt waret u. s. w. Diess scheint sich zwar ganz gut anzuknüpfen, würde indess in dem letzten V. des vorhergehenden Cap. schon mitenthalten sein und ausserdem zu dem Nachfolgenden wenig passen, da in den Ausdrücken: *Erfülltwerden* und *Todtsein* kein eigentlicher Gegensatz enthalten ist, worauf es doch hier, wo der frühere und gegenwärtige Zustand verglichen werden soll, hauptsächlich ankommt. Angemessener ist es deshalb, das καὶ ὑμᾶς mit συνεζωοποίησε zu verbinden und somit zwar eine

Anakoluthie anzunehmen, welche sich jedoch leicht erklären und rechtfertigen lässt. Zuerst wollte nämlich der Apostel in *ὑμᾶς* allein die Heidenchristen daran erinnern, dass sie früher geistig todt gewesen, jetzt im Geiste lebendig geworden seien; aber hierbei kann er nicht umhin, zugleich über sich und die Judenchristen ein gleiches Urtheil zu fällen, weshalb er denn das *ὑμᾶς* in *ἡμᾶς* V. 5. verwandelt und das schon in dem ersten V. hinzuzudenkende Subject, nämlich *θεός* V. 4. ausdrücklich nennt. Diese Verbindung mit *συνεζωοποίησε* entspricht auch vollkommen der Parallelstelle Col. II, 13. — *νεκρὸν εἶναι τοῖς παραπτώμασι κτλ.* todt sein durch oder infolge der Uebertretungen und Sünden d. h. von der Sünde beherrscht werden und hiermit hinsichtlich des wahren gottgeweihten Lebens todt sein, womit natürlich zugleich Unheil und Unseligkeit verbunden ist (Röm. VII, 9 u. 10.). Die Thätigkeit des sich Befreiens von diesem sündigen verderbnissvollen Zustande drückt *ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ* aus (Röm. VI, 2) und die positive Seite hierzu, das Leben im Geiste der Wahrheit, begreift *συνεζωοποίησε* in sich. — *Παραπτώματα* ist in dieser Zusammenstellung insbesondere von den geistigen Verirrungen und Verfinsterungen, *ἁμαρτίαι* hingegen von den moralischen Sünden und Lastern zu verstehen.

V. 2. *ἐν αἷς πότε περιεπ.* *in denen Ihr einst wandeltet* (vgl. Sprüchw. VIII, 20.), denen Ihr knechtisch ergeben waret, so dass die Sünde das bestimmende Princip Eures Thuns und Treibens ausmachte; mit dieser Hindeutung auf den inneren thätigen Impuls oder das Princip des Wandels wird *περιπατεῖν* bald in gutem, bald in üblem Sinne gebraucht (V. 10. IV, 17. V, 2. Röm. VI, 4. 2 Cor. IV, 2. Col. III, 7. 1 Joh. I, 6 u. 7. 2 Joh. 4 u. 6. 3 Joh. 3 u. 4.). — *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου* *nach dem*

Zeitalter dieser Welt. Durch das vorgesetzte αἰῶνα wird diese irdische Welt in der characteristischen Eigenthümlichkeit der bestimmten Zeitperiode bezeichnet, die Welt in ihrer grade gegenwärtigen Beschaffenheit, wie sie sündig und Gott entfremdet war; mit Rücksicht auf die in αἰών ausgedrückte bestimmte Zeitbeschaffenheit kann man daher übersetzen: nach dem Zeitgeiste *dieser* (d. h. der verderbten irdischen) Welt, welches *Koppe* und *Flatt* für einerlei mit dem blossen κόσμος halten. Zur näheren Bestimmung dieser Worte setzt der Apostel hinzu κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος. *Holzhausen*, der ἐξουσία für Mächte, böse Engel, Dämonen nimmt, erkennt darin eine Bezeichnung der heidnischen Götterwelt, wofür er die nöthige Begründung schuldig geblieben ist; die meisten Ausleger nehmen ἀήρ in der Bedeutung *Luft* und finden so darin eine Anspielung auf die jüdische, besonders durch die Rabbinen ausgebildete, Vorstellung, dass die Luft von *bösen Geistern* bewohnt sei, wie auch *Rückert* berichtet, dass nach der Bibel der Teufel wie der *Ahriman* der *Parsen*, mit dem er ursprünglich identisch sei (?), sein Heer habe. Ob jene Vorstellung schon zur Zeit des Apostels allgemeine Volksmeinung war und in wie weit ihr der Apostel beistimmte, muss wohl unentschieden bleiben; denn hier ist von keinem Wohnen einander untergeordneter Geister in der Luft die Rede, sondern nur von einer ἐξουσία τοῦ ἀέρος Macht der *Luft* oder passender Macht der *Finsterniss*, da ἀήρ zum Unterschiede von αἰθήρ die dichte neblichte Luft, der dicke Dunstkreis ist, und so häufig *Dunst*, *Dunkel* oder *Finsterniss* bedeutet. Ganz entsprechend ist daher ἐξουσία τοῦ σκότους Col. I, 13. (vgl. Luc. XXII, 53.). Es lässt sich nun allerdings nicht in Abrede stellen, dass nach der biblischen Vorstellung jene *Macht der Finsterniss* oder der *Satan* in den fin-

steren Regionen des Weltalls umhersc' weift und in der Menschheit nistet; aber wie φῶς zugleich das geistige Licht, im absoluten Sinne Gott selbst, oder der λόγος oder der unendliche Geist der Wahrheit ist (Joh. I, 4 ff. 1 Joh. I, 7.), so begreift auf entsprechende Weise auch σκότος die intellectuelle und moralische Finsterniss oder Verfinsterung mit in sich, welche als *Princip* vorgestellt der ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (σκότους) ist, wie auch VI, 12. κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου erwähnt werden. Die satanische Macht oder die bösen Mächte und die Welt, wie sie durch Sünde und Laster mit Gott in Entzweiung und feindseligem Widerspruche steht, erscheinen stets mit einander wesentlich verbunden (V, 8 u. 11. VI, 12.); nirgends schreibt der Apostel dem unter verschiedenen Ausdrücken bezeichneten teuflischen Wesen ein absolut unabhängiges Bestehen und Wirken zu, so dass der *Satan* ohne die sündige Menschheit oder wider Willen derselben für sich gewaltsam etwas ausführen könnte, sondern sein sich bethätigendes Unwesen oder seine äussere Wirksamkeit wurzelt mitten in der mit eigner Sündenlust gewollten Verderbtheit oder Gottlosigkeit der entarteten Welt und erscheint so in der allgemeinen menschlichen Sündigkeit und Verdorbenheit als eine Macht, von welcher sich der Einzelne in seinen gottlosen Gesinnungen, Handlungen und Bestrebungen willig beherrschen lässt. Diese innere Verbindung jenes ἄρχων mit der Gott widerstrebenden Welt wird noch besonders durch den Zusatz hervorgehoben τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν κτλ. Der Gen. ἐξουσίας, wozu τοῦ πνεύματος offenbar als nähere Bestimmung gehört, bezeichnet, wie es bei dem Gen. häufig der Fall ist, das characteristische Wesen jenes ἄρχων, dass er nämlich in sich begreift oder *ist* die Macht der Fin-

sterniss, der Geist, welcher jetzt wirket u. s. w. Die vielen gewaltsamen sprach- oder sinnwidrigen Erklärungen dieses τοῦ πνεύματος (z. B. dass es für τῶν πνευμάτων oder καὶ τοῦ πνεύμ. stehe u. a. ähnl.) bedürfen der Widerlegung weiter nicht; *Koppe* hält den Gen. für durchaus ungrammatisch und setzt nun κατὰ τὸν ἄρχοντα in κατὰ τὸ θέλημα τοῦ ἄρχοντος κτλ. um, wofür sich auch *Rückert* erklärt. Auf diesem Wege der Willkür wird man in jedem Falle leicht zu einem Sinne kommen, welcher indess nicht aus den Worten des Apostels ausgelegt, sondern von aussen her in dieselben hineingelegt ist. Durch diesen letzten Zusatz τοῦ πνεύματος κτλ. wird übrigens der αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου und der ἄρχων deutlich als der in den Feinden der Wahrheit, in den gegenwärtigen Widersachern des Evangeliums lebendige und wirksame Geist des Widerspruchs bezeichnet, der nicht etwa aus den Lüften herab mit unwiderstehlicher Gewalt auf die Einzelnen einwirkt, sondern nur durch sie selbst zur Wirksamkeit kommt und ohne sie die leere Ohnmacht ist, — υἱοὶ τῆς ἀπειθείας (nach dem Hebräisch.) die aus dem Ungehorsam gleichsam Erzeugten, welche von Widerspenstigkeit gegen Gott erfüllt sind, indem sie seinem heiligen Willen, wie er in *Christo* offenbar geworden, hartnäckig widerstreben und so in ihrem Gott entfremdeten Zustande nicht nur selbst Ungläubige sind, sondern auch feindselig jetzt den Gläubigen nachstellen (V, 6. Col. III, 6.). Mit dem Unglauben, welchen diese ἀπείθεια in sich begreift, ist natürlich zugleich Ungerechtigkeit verbunden, wie umgekehrt aus dem Glauben die wahre vor Gott geltende Gerechtigkeit hervorgeht.

Hierbei kann sich nun der Apostel nicht verhehlen, dass er selbst früher ein so heftiger Widersacher des Evangeliums gewesen, ja dass den Hei-

denchristen gegenüber auch alle Judenchristen in ihrem vorchristlichen Zustande Ungehorsam gegen Gott bewiesen hätten, und daher fährt er V. 3. fort: ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς *unter welchen* (υἱοῖς τῆς ἀπειϑείας) *auch wir Alle*, nämlich sowohl ich als auch Ihr übrigen Judenchristen, so wie die eben gemeinten Heidenchristen. — *Koppe* will mit anderen Auslegern ἐν οἷς auf παραπτώμασι und ἁμαρτίαις zurückbeziehn, welches indess gewaltsam und wegen des folgenden ἐν ταῖς ἐπιϑυμίαις auch unnöthig ist; ausserdem würde der Apostel in jenem Falle sicher wie V. 2. durch ἐν αἷς (nicht ἐν οἷς) angeknüpft haben. — ἀναστρέφεσϑαι sich unter Anderen aufhalten, mitumhertreiben, sich worunter befinden (1 Tim. III, 15. vgl. Gal. I, 13.), welches sich nämlich zeigte ἐν ταῖς ἐπιϑυμίαις τῆς σαρκός *in den Lüsten unsers Fleisches*, oder darin, dass wir, wie es bei den Kindern des Ungehorsams der Fall ist, fleischlichen sündigen Lüsten dienten. Die σάρξ ist hier, wie auch sonst häufig, Sitz aller zügellosen Begierden, Leidenschaften und Laster, oder der ἐπιϑυμίαι, worunter in allen Beziehungen die Sinnengier und Sündenlust zusammengefasst wird. Die Sinnlichkeit im Kampfe gegen die Regungen des Gewissens, der Vernunft und des Geistes ist es, welche den Menschen, so lange er σαρκικός ist, beherrscht, und so ist dann mit der Herrschaft der σάρξ unmittelbar Sündendienst verbunden (Röm. VII, 14 u. 18. VIII, 4 ff.). Der ganze Satz erhält in den folgenden Worten seine weitere Erläuterung — τὰ ϑελήματα τῆς σαρκός die Willensäusserungen des Fleisches, die sich kund thuenden fleischlichen Triebe als bestimmende Triebfedern in dem sinnlich-sündigen Menschen, und mit den Bethätigungen des Fleisches zugleich die der διανοιῶν losen Einfälle, Rathschläge, Entschlüsse (ähnlich wie διαλογισμοί Röm. I, 21.),

welche zur Befriedigung der Sinnlichkeit gefasst werden. In diesem fleischlichen Sündenzustande waren wir *τέκνα ὀργῆς* (wie *υἱοὶ ἀπειθείας* oder *τοῦ θανάτου* בֶּן־מָוֶת) dem göttlichen Zorne unterworfene Wesen, weil sie von Fleischeslust beherrscht, in der sündigen Entzweiung und dem sträflichen Widerspruche mit Gott sich den göttlichen Unwillen zugezogen hatten und hiermit zugleich göttlicher Strafe verfallen waren, da jener Unwille in seiner Bethätigung Strafe ist (Röm. II, 5 u. 8.) — *φύσει von Natur* Kinder des Zorns d. h. durch die natürliche selbstische Individualität, welche nicht im Geiste wiedergeboren ist, also durch den widerspenstigen Eigensinn und Eigenwillen, der in dem natürlichen Hange zur Sünde, in der sündhaften Sinnlichkeit und Fleischeslust wurzelt, wogegen die Christen *πνεύματι ἁγίῳ* durch den in ihnen lebendigen und thätigen göttlichen Geist *τέκνα θεοῦ* sind. *φύσις* bezeichnet also die noch nicht durch den Geist der Wahrheit wiedergeborne auf sich beschränkte Natürlichkeit oder Sinnlichkeit des Menschen; obgleich aber nach des Apostels Ueberzeugung die Christen vor ihrer Bekehrung in einem solchen Zustande sich befanden, so ist es doch oberflächlich, wenn man, wie *Koppe*, behauptet, *φύσει* solle so viel sein wie *πότε einst*, in dem früheren vorchristlichen Zustande. Ebenso ist die Erklärung *Rückert's* einseitig: wir waren *geborne* Kinder des Zorns, d. h. so wie wir von Geburt an waren, dem göttlichen Zorne verfallen. Es tritt allerdings in *φύσει* die Beziehung auf die *natürliche Beschaffenheit* scharf hervor, aber es deutet hier der Ausdruck zugleich auf das fleischliche Bestreben hin, es bei der natürlichen Sinnlichkeit zu lassen, wodurch sich die angeborne Sündhaftigkeit in frei gewollte und bewiesene Sündigkeit umwandelt.

Diese letztere Beziehung liegt in der Verbindung mit dem Vorgehenden augenscheinlich. In dem Zusatze *ὡς καὶ οἱ λοιποί* stellt der Apostel nochmals sich und die Judenchristen den Heidenchristen gegenüber, indem er nicht minder jene als diese für *τέκνα φύσει ὀργῆς* hält und somit den Juden in ihren eingebildeten Vorzügen und Vorrechten nichts zu gute kommen lässt. — Nachdem er nun aber sich und die Judenchristen wie die Heidenchristen in ihrer früheren sinnlichen und strafwürdigen Fleischlichkeit geschildert hat, hebt er jetzt dem entgegen die liebreiche gegen uns bewiesene Barmherzigkeit Gottes hervor und führt nun, was bereits V. 1. zur Sprache kommen sollte, aus.

V. 4-6. *πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει der reich an Barmherzigkeit* ist, unerschöpflich in Erbarmen wegen der grossen Liebe, d. h. welches er in der unendlichen gegen uns bewiesenen Liebe dargethan hat — *ἔλεος* ist hier mit besonderer Rücksicht auf den geschilderten beklagenswerthen, unseligen Zustand gesagt, während *χάρις* überhaupt die freie überschwängliche Gnade ausdrückt und die in *Christo* dargelegten Beweise von beiden umfasst *ἀγάπη* (Gal. VI, 16. 1 Tim. I, 2. 2 Tim. I, 2.). Der Satz *καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτ.* ist also, mit der durch den Zwischensatz veranlassten Aenderung des *ὑμᾶς* in das allgemeine *ἡμᾶς*, aus V. 1. wieder aufgenommen, und in dieser Wiederholung ist auch *καί* zur Steigerung des ganzen Satzes nochmal vorgesetzt, wiewol es jetzt auch fehlen konnte, wenn man es nicht, wie *Koppe* u. A., für *καίπερ* nehmen, oder im Gegensatz gegen das frühere *ὑμᾶς* mit *ἡμᾶς* verbinden will, welches von *Flatt* geschieht. Indess das Erstere passt nicht in den Zusammenhang, da das Lebendigmachen grade ein Todtsein voraussetzt; die letztere Verbindung ist willkürlich und man lässt ihm daher in der unveränderten Stellung am besten eine

das Ganze hervorhebende Bedeutung, in welchem Falle wir mitunter ein *also* einschiehen. — Die drei Verba συνεζωοποίησε, συνήγειρε, συνεκάθισεν (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) umfassen das christliche Leben, wie es in der innigsten Verbindung mit *Christo* auch an dessen Gestorben-Auferweckt- und Verherrlichtsein wahrhaften Antheil hat, da wir ja in ihm dem Fleische und der sündigen Welt absterben, und in seinem Geiste zu einem neuen Leben auferweckt werden (Col. II, 11–14. Röm. VI, 3 ff.). συνεζωοπ. bezieht sich negativ auf die Befreiung von dem früheren Tode, συνήγ. positiv auf die geistige Auferweckung, endlich συνεκάθ. auf die himmlische Verklärung, und wenn nun gleich diese Zustände ihre Vollendung noch nicht erlangt haben, so will doch der Apostel bemerklich machen, dass wir dazu in und mit *Christo* wirklich befähigt und der Eine mehr, der Andere weniger vermittelst des Geistes auch bereits wirklich erhoben seien. *Koppe*, dem *Flatt* beistimmt, meint, dass συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ und demgemäss auch die folgenden Verba für ἐζωοποίησεν ὡς τὸν Χριστόν κτλ. stehen: er hat uns auf ähnliche Weise wie *Christum* lebendig gemacht u. s. w., welches zusammen von der gegenwärtigen und künftigen Glückseligkeit zu verstehen sei. Allein nach jener Umstellung enthielten die Worte bloss eine Vergleichung oder eine zwischen den Christen und *Christo* gezogene Parallele, wobei es unbestimmt bliebe, wie und worin jenes συνεζωοπ. κτλ. zu Stande käme, was jedoch der Apostel sehr deutlich zu verstehen giebt. Denn behält man das σύν bei und ebenso das letzte ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, welches *Koppe* und *Flatt* in *per et propter Christum* umsetzen, so haben die Worte den klaren Sinn, dass uns Gott mit und in *Christo*, also in der Einheit mit ihm neu belebt hat u. s. w., indem wir, von ihm wahrhaft beseelt und durchdrungen oder von seinem

Wesen und Geiste erfüllt, in ihm geistig lebendig geworden, auferweckt und himmlisch verkläret sind. Des leiblichen Todes und räumlichen Versetztseins in einen jenseitigen Himmel bedarf es nicht, um in *Christo* die Wiederbelebung, Auferweckung und Verherrlichung zu erlangen oder mit ihm in vollkommner Einheit zu leben, sondern das wahre Princip und Element dieser Einheit und des damit verbundenen Zustandes ist sein unendlich wahres Wesen und sein heiliger Geist, vermittelst deren wir als wahrhaft Gläubige in und mit ihm lebendig gemacht, auferweckt und gesetzt sind in das geistige Himmel - oder Gottesreich (vgl. I, 4.). Um aber den Wahn zu verscheuchen, dass wir unabhängig von Gott und *Christo* durch eigne Werkgerechtigkeit und selbst erworbenes Verdienst zu dem heilvollen christlichen Ziele gelangen könnten, schiebt der Apostel am Ende des fünften Verses die Worte ein χάριτί ἐστε σεσωσμένοι *durch die göttliche Gnade*, welche uns nämlich in *Christo* so reichlich zu Theil geworden ist, *seid ihr gerettet*, zur Erlösung von der Knechtschaft des sündigen Fleisches und zur Versöhnung mit Gott gelangt.

Zu dem höheren geistigen und seligen Leben hat uns nun nach V. 7. Gott in *Christo* erhoben ἵνα ἐνδείξηται κτλ., worin zwar wiederum, wie gewöhnlich, der Zweck der göttlichen Heilsanstalt in die überschwängliche freie Gnadenerweisung gelegt wird, aber so, dass hierin die Vollendung des menschlichen Heils miteinbegriffen ist. Gott hat uns lebendig gemacht u. s. w., um darzuthun ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις *in den nachfolgenden Zeiten*, für alle künftigen Zeitalter den übermässig grossen Reichthum, die überschwängliche Fülle seiner Gnade in der gegen uns in *Christo* bewiesenen huldvollen Güte, wonach also χρηστότης auf die äussere Bethätigung der χάρις oder des inneren gnaden-

reichen Wesens hinweist. Ohne Grund schiebt *Koppe* nach ἡμᾶς noch ὄντας ein: gegen uns, die wir in *Christo* sind, welches zwar wahr, aber in dem vorliegenden Falle, wo sowohl ὄντας als auch der Art. τούς fehlt, nicht der richtige Sinn ist. Die in *Christo* gegen sie bewiesene göttliche Huld soll für alle Zeiten oder Geschlechter zum bleibenden Zeugnisse der unendlichen Gnade Gottes dienen, so dass denn überhaupt die Menschheit dieselbe sich aneignen und durch sie in *Christo* zum wahren gottseligen Leben gelangen kann.

Mit Nachdruck schärft nun der Apostel den vorhin schon eingeschobenen und in den letzten Worten mitenthaltenen Gedanken, dass wir durch die göttliche Gnade errettet seien, V. 8. noch einmal seinen Lesern ein, mit dem Zusatze διὰ τῆς πίστεως. Wie nämlich die geistige Errettung von Sünde, Verderben und Tod auf göttlicher Seite in der *Gnade* begründet ist, so wird sie auf Seiten des Menschen durch den *Glauben* bedingt und vermittelt, weil die Wirksamkeit der Gnade in dem Menschen ein gläubiges Innere voraussetzt, und ohne den Glauben durch sündiges Widerstreben, durch die ἀπείθεια gehemmt wird. Steigernd fährt der Apostel fort καὶ τοῦτο nämlich die Errettung durch den Glauben, nicht etwa nach *Koppe's* u. *Flatt's* Meinung bloss der *Glaube*, da in diesem Falle das τοῦτο weder dem Zusammenhange, noch der Grammatik entsprechen würde — οὐκ ἐξ ὑμῶν *nicht aus Euch*, nicht aus eingebildeter Selbstmacht, welches weiter erörtert wird durch οὐκ ἐξ ἔργων nicht aus äusserlichen Werken, die ohne Gottesvertrauen lohnsüchtig vollbracht werden und eben deshalb bedeutungslos sind. Die eingeschobenen Worte θεοῦ τὸ δῶρον sind Apposition zu τοῦτο — *dieses nicht aus Euch, das Geschenk Gottes nicht aus Werken.* Als unendliche Gnadengabe ist die Errettung bereits in den Worten τῇ γὰρ χάριτι

κτλ. bezeichnet, und darauf hinweisend steht daher der Artikel θεοῦ τὸ δῶρον, welches ohne Komma mit οὐκ ἐξ ἔργων zu verbinden ist. Hinsichtlich des Sinnes stellt also der Apostel die Errettung ohnerachtet des Glaubens als göttliches Gnadengeschenk dar, denn da selbst der Glaube nur auf dem Grunde der wirkenden Gnade sich kräftig entwickeln, nur aus dem in uns lebendigen unendlichen Wesen Gottes aufblühen kann, so hat die Errettung eben so wenig hinsichtlich des Glaubens als hinsichtlich der Gnade uns oder unsere Werke zum bewirkenden Principe (Röm. III, 27. ff.); sie ist, wiewohl unsere gottergebene Thätigkeit in dem Glauben kräftig hervortreten muss, Frucht der in uns wirksamen göttlichen Gnade, weshalb sich auch Niemand derselben, als seines selbstischen Werkes rühmen soll — ἵνα (μή τις καυχήσηται) sagt der Apostel, indem er, was Folge des ausgesprochenen Gedankens zu sein scheint, gleich objectiv als Zweck in die Sache selbst legt, und es kann auch in der That nichts nothwendige Folge sein, was nicht gleichsehr mit zum Zwecke gehörte, wonach also der häufige Gebrauch des ἵνα statt des erwarteten ὥστε darin begründet ist, dass die Sache von dem objectiven göttlichen Standpuncte aus dargestellt wird. Sprachwidrig ist es indess, wenn man, wie *Holzhausen*, dem ἵνα ohne Weiteres die Bedeutung der *bestimmten Folge* giebt.

Zu dem letzten Ausspruche, dass wir uns, Gott gegenüber, nicht mit selbstsüchtigem Ruhme aufblähen dürfen, lässt der Apostel V. 10. noch eine Begründung folgen — αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, welches weder nur auf das äussere von Gott Geschaffensein, noch lediglich auf die innere geistige Umschaffung oder Umwandlung, sondern auf das gesammte natürliche und geistige Leben des Christen zu beziehen ist. Mit ausschliesslicher Nebenbeziehung auf die geistige Seite heisst es

weiter κτισθέντες ἐν Χρ. Ἰ. ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, *geschaffen in Ch. J. zu guten Werken*, d. h. neubelebt in dem Geiste *Jesu Christi* zu guten Werken, welches nämlich die Früchte des in der Liebe thätigen Glaubens und der in dem Glauben lebendigen Liebe sind, und als solche den Gegensatz bilden zu den äusserlichen, unter gesetzlichem Zwange vollbrachten, Werken knechtischer Furcht und Lohnsucht — ἐπί mit dem Dativ fasst in dem Zwecke zugleich die Bedingung mit in sich: geschaffen unter der Bedingung, dass u. s. w. (Gal. V, 13. 1 Thess. IV, 7.); fälschlich soll nach *Koppe* der *effectus* und einseitig nach *Flatt* und *Rückert* nur der *Zweck* darin liegen. Der noch angeknüpfte Relativsatz hätte zwar kürzer ausgedrückt werden können: ἐν οἷς ἵνα περιπατήσωμεν (*in quibus ut versaremur*) προητοίμασεν ὁ θεός. Allein obwohl diess im Lateinischen richtig und nöthig ist, so kann man doch im *Griechischen* die vorliegende Construction eben so wenig als im *Deutschen* (welche er vorherbestimmt hat, damit wir in ihnen wandeln sollen) für sprachwidrig halten, wie *Koppe* thut — προετοιμάζειν vorher bereiten, im Voraus zubereiten (Röm. IX, 23.); da indess die guten Werke doch erst von uns wirklich ausgeführt werden können, so lässt sich der Sinn wohl so angeben: zu welchen er uns voraus befähigt oder vorherbestimmt hat, auf dass wir u. s. w., was jedoch nicht so den Worten wie dem Gedanken entspricht; denn wie *Flatt* u. A. ohne Weiteres ἡμᾶς einzuschieben, ist willkürlich. *Rückert* folgt der Meinung, dass οἷς mit Bezug auf die Christen für ὅσοις stehe, welche er vorherbestimmt hat, dass sie u. s. w. Schon die Beziehung auf die Christen zurück ist hart, da sich οἷς unmittelbar an ἔργοις anschliesst; aber ausserdem würde bei jener Erklärung der Dativ unerklärlich und das Verbum unpassend sein, weil die ursprüngliche Be-

deutung von Sachen nicht von Personen gebräuchlich ist, wie es auch Röm. IV, 23. ἅ (σκεύη ἐλέους — nicht ὑμᾶς oder ἡμᾶς) προετοίμασεν εἰς δόξαν heisst. Doch ist in den Worten, wie sie vorliegen, unverkennbar eine Anspielung auf die Vorherbestimmung enthalten und die *Koppesche* Erklärung des Verbums durch ein blosses *velle*, worin jene Anspielung schwindet, weicht als flache Einseitigkeit von der Bedeutung und dem Gebrauche ab.

Die geschehene Hinweisung auf die erhabene christliche Bestimmung veranlasst den Apostel, in den folgenden Versen die Heidenchristen darauf aufmerksam zu machen, dass sie früher, ausgeschlossen von dem Bündnisse Gottes mit Israel, ohne Hoffnung, ohne Verheissung gewesen, jetzt aber durch *Christum* in enge Gemeinschaft mit ihm getreten seien.

V. 11. — διό *deshalb*, da das Ebengesagte von den Christen überhaupt, also auch von Euch gilt, *seid dessen eingedenk*, ὅτι ὑμεῖς ποτέ, welches nach eingeschobenem Zwischensatze V. 12. in ὅτι ἦτε wieder aufgenommen wird — ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί *Ihr die Heiden im Fleische*, d. h. nach dem äussern leiblichen Dasein, worin zwar die Geburt als Heiden miteinbegriffen, aber doch nicht ausschliesslich, wie *Koppe* und *Flatt* meinen, hervorgehoben wird, da es sonst dem zweiten ἐν σαρκί nicht recht entsprechen würde. Es wird in seiner besonderen Beziehung hier erörtert durch ἀκροβυστία i. q. ἀπερίτμητοι (עֲרֵלִים—עָרְלָה), wie die Heiden von den Juden verächtlich genannt wurden, da diese auf ihre Beschneidung, als Zeichen der mit Gott Verbündeten, besonders stolz waren (Jes. LII, 1. Richt. XIV, 3. cf. Röm. II, 26. III, 30. Gal. II, 7.). Wie wenig Gewicht der Apostel darauf legt, erhellt schon aus λεγομένης und ἐν σαρκί, am meisten aus dem hinzugesetzten χειροποιήτου, wodurch er die äussere

fleischliche Beschneidung der inneren geistigen, nicht mit Händen gemachten entgegensetzt (Röm. II, 29. Col. II, 11.), auf welche auch schon im A. T. hingedeutet wird (Deuter. X, 16. Jerem. IV, 4.). Indess wenn gleich jene äussere Beschneidung für sich noch nichts nütze war und der Jude darauf hin noch ohne allen Vorzug vor den Heiden blieb, so stand doch Israel in religiöser Beziehung durch seine vollkommnere Gotteserkenntniss, durch die Verehrung des einigen Gottes auf einer bei weitem höheren Stufe als das Heidenthum, und mit Rücksicht hierauf fährt nun der Apostel V. 12. fort: ὅτι ἦτε (seid dessen eingedenk V. 11.), dass Ihr in jener Zeit waret χωρὶς Χριστοῦ *fern von Christo*, ohne alle Beziehung zu Christo, während das Judenthum Zeugnisse von der Wirksamkeit des ewigen Sohnes Gottes aufzeigen konnte und in seinen prophetischen Aussprüchen, messianischen Weissagungen und Erwartungen bestimmt auf ihn hinwies. — ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ *entfremdet, abgesondert* von der Verfassung Israels, sofern nämlich die Heiden nicht bloss in äusserer Beziehung davon getrennt lebten, welches keiner besondern Erwähnung bedurfte, sondern in dem Principe, Wesen und der Tendenz ihres gesammten Lebens wesentlich geschieden waren von der jüdischen πολιτεία, welche durch die unmittelbare Vereinigung des religiösen und politischen Lebens und hiermit durch die stete Beziehung aller Interessen und Angelegenheiten auf *Jehovah*, als den obersten Herrn, Herrscher und Verwalter des Ganzen, für *Theokratie* oder Gottesherrschaft galt, als solche aber auch von Gott durch ausserordentliche Vorzüge und Vorrechte vor allen übrigen Staaten begünstigt sein sollte. Da nun diese höhere theokratische Beziehung dem heidnischen Leben fehlte, so waren sie auch ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας *Fremdlinge der*

Bündnisse der Verheissung, ohne Antheil an den Bündnissen, auf welchen die den Israeliten gegebene heilvolle Verheissung ruhet. Der Plur. διαϑῆκαι, welcher seltner vorkommt (Weish. VIII, 22. Sirach XLIV, 11. 2 Macc. VIII, 15. Röm. IX, 4. Gal. IV, 24.), bezieht sich hier auf das mit den Erzvätern geschlossene, aber mehrmals erneuerte und bestätigte Bündniss —, von welcher Ansicht *Rückert*, ohne eine andere Erklärung geben zu können, sich lossagt, weil er nämlich nur an den mit *Abraham* geschlossenen Bund und an die ihm gegebene Verheissung, dass alle Völker in seinem Samen gesegnet sein sollten (Gen. XVIII, 18. Gal. III, 9.), denkt, woran indess um so weniger festzuhalten ist, da ja danach der Apostel die Heiden sicher nicht ξένοι κτλ. genannt haben würde. Der Ausdruck διαϑήκη deutet, wenn er nicht als καινὴ διαϑήκη von dem in *Christo* geschlossenen und befestigten Bunde zwischen Gott und der Menschheit, gebraucht wird, bald auf das mit dem *Abraham* und den anderen Erzvätern geschlossene Bündniss hin, bald auf den Mosaischen Gesetzesbund, bald überhaupt auf das A. T., als in welchem das zwischen *Jehovah* und *Israel* bestehende Bündniss mit allen Verheissungen aufgezeichnet ist. — In ἐπαγγελία werden sämmtliche Verheissungen wegen ihres im Wesentlichen gleichen Inhaltes und inneren Zusammenhanges als *eine* bestimmt, und darin die in *Christo* erfüllten Heilsverkündigungen, mit denen zunächst das Judenthum in der nächsten und engsten Verbindung stand, zusammenbegriffen (Röm. IX, 4. XI.). — ἐλπίδα μὴ ἔχοντες *keine Hoffnung habend*, d. h. nicht, wie bereits die Juden und insbesondere die Christen, von seligen, durch das Unterpfand des Geistes gesicherten, Hoffnungen auf göttliche Verherrlichung erfüllt (1 Thess. IV, 13.). — καὶ ἄϑεοι ἐν τῷ κόσμῳ *und ohne Gott in der Welt*, d. h. in ihrem weltlichen Dasein oder irdi-

schen Leben, sofern ihnen das wahre Gottesbewusstsein, die Erkenntniss und Anbetung des einigen alleinigen Gottes fehlte, dem gegenüber der Apostel die heidnischen Götter für wahrheitslose Götzen hält (Röm. I, 21. Gal, IV, 8. 1 Thess. IV, 5.). *Koppe* und *Flatt* trennen ἐν τῷ κόσμῳ von ἄθεοι, so dass der Sinn sein soll: Ihr lebet unter den übrigen Menschen als solche, wie ich sie da eben beschrieben habe, oder nach *Flatt's* Meinung: Ihr waret an das Irdische gefesselt u. s. w., welches beides nur gewaltsam dem einfachen ἐν τῷ κόσμῳ untergeschoben werden kann.

Dem geschilderten heidnischen Leben setzt nun der Apostel V. 13. ihren gegenwärtigen christlichen Zustand entgegen. Unnöthiger Weise will *Flatt* nach νυνὶ δέ nochmal μνημονεύετε, ὅτι, und *Koppe* zu ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ noch ὄντες suppliren, wogegen die Worte unverändert den Sinn haben: *jetzt aber in Christo Jesu*, in Eurem jetzigen christlichen Zustande *seid Ihr, die Ihr einst ferne waret, nahe geworden in dem Blute Christi.* Wie μακρὰν ὄντες die eben beschriebene Entfremdung von Gott ausdrückt, so ἐγγὺς ἐγενήθητε die enge Gemeinschaft oder Verbindung mit Gott (vgl. Jes. LVII, 19.), zu welcher sie gelangt sind ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ, da der für die Menschheit erlittene blutige Kreuzestod den Gipfelpunct der Versöhnung in sich schliesst (I, 7.). Sollten diese letzten Worte nur eine genauere Bestimmung des ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sein, wie *Flatt* behauptet, so würde sicher ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ stehen; allein jenes weist allgemein auf ihr gegenwärtiges Christsein hin, dieses zeigt an, worin sie als Christen Gott nahe geworden, mit ihm vereinigt sind. Die Begründung und weitere Ausführung hiervon folgt in den nächsten Versen.

V. 14. Mit Nachdruck ist αὐτός voraufgesetzt und im Gegensatze gegen die vorhin berührte Ent-

zweiung zwischen der Menschheit und Gottheit heisst er ἡ εἰρήνη ἡμῶν, welches nicht umfassend genug allgemein durch *Friedensstifter* übersetzt wird. In ihm, der an dem sündigen Widerspruche gegen Gott keinen Antheil hat, ist der unendliche Friede, welcher zwischen Gott und der Menschheit und innerhalb der Menschheit herrschen soll, auf absolute Weise gleichsam personificirt, und indem wir ihn vermittelst des Glaubens in uns aufnehmen, ist hiermit zugleich der wahre *Gottesfriede* in uns eingekehrt, weshalb ihn der Apostel schlechthin selbst den Frieden nennt. — ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν *der da das Beides zu eins gemacht*, d. h. was als entzweiet sich gegenüberstand, vereinigt hat, worin der Begriff von εἰρήνη allgemein ausgedrückt ist. Das Neutrum τὰ ἀμφ., wozu man früher gegen den Zusammenhang bald ἔθνη, bald γένη supplirte, soll nach *Koppe*, *Flatt* und *Holzhausen* für das Mascul. τοὺς ἀμφ. stehen und auf die *Heiden* und *Juden* gehen, womit auch *Rückert* übereinstimmt, obwohl er zu ἀμφ. kein bestimmtes Object hinzudenken will. Der Satz schliesst sich in seiner Allgemeinheit an εἰρήνη an, welches mit dem vorhergehenden V. in enger Verbindung steht; da ist nun aber nicht sowohl von einer Entzweiung zwischen Heiden und Juden, als vielmehr zwischen jenen und Gott die Rede, so dass, wenn es heisst: *Christus* sei unser Friede, der das Beides eins gemacht habe, man zunächst nur überhaupt an die geschehene Vernichtung der bestandenen Entzweiung denken kann. *Christus* ist vor Allem in Bezug auf Gott unser Friede, aber hierin ist natürlich auch der Friede untereinander mit einbegriffen, welcher Allgemeinheit wegen vorerst das unbestimmte τὰ ἀμφότερα gesetzt ist, während in den nachfolgenden Worten die besondere Beziehung auf Heiden und Juden deutlich hervortritt — λύειν losmachen, lösen, auflösen, aufheben, ver-

nichten, wie καταλύειν (Joh. II, 19. 1 Joh. III, 8. 2 Pet. III, 10.) — τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ die Zwischenwand des Einzäunens oder Einschliesssns, die Scheidewand des Eingezäunten oder in sich Abgeschlossenen (wie φράγμα). Beide Ausdrücke deuten also auf zwei durch eine Scheidewand von einander abgesonderte Theile hin, welches in einen tautologischen Sinn vereinseitigt wird, wenn man mit *Koppe* u. A. den Genit. als Adject. oder Particip. nimmt: die trennende Scheidewand, oder nach *Rückert*: die Scheidewand, welche die Trennung bewirkte. Der bildliche Ausdruck τὸ μεσότοιχον wird erklärt durch τὴν ἔχθραν *die Feindschaft*, nicht der Grund oder die Veranlassung der Feindschaft, wie *Koppe*, *Flatt* und *Holzhausen* behaupten. Denn es ist ja Apposition zu μεσότοιχον, da die Scheidewand grade in der Feindschaft besteht; aber auch der Ausdruck ἔχθρ. bedarf noch der bestimmten Erklärung, und diese folgt in τὸν νόμον, wonach also μεσότ. durch ἔχθρ. und dieses durch νόμ. erklärt wird, welches Letztere *Rückert* übersehen zu haben scheint. Die folgenden Worte ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ werden von *Koppe* und *Flatt* mit τὸν νόμον κτλ. verbunden, in welchem Falle sie jedoch nachgesetzt sein würden; sie gehören zu dem erklärten ersten Theile des Verses, sowohl der Stellung, als auch des Sinnes wegen, welcher dieser ist: und er hat die Scheidewand der bestehenden Absonderung, nämlich die Feindschaft in seiner σάρξ aufgehoben, indem er u. s. w. — σάρξ bedeutet hier die äussere leibliche Individualität, den wirklichen Leib *Christi*, welcher für die Menschheit aufgeopfert wurde, also überhaupt das Leben des Erlösers mit seinem unendlichen Leidensinhalte und besonders in der Beziehung auf den versöhnenden Tod, worauf der Apostel so oft das Hauptgewicht legt. *Koppe's* Umstellung des ἐν τῇ

σαρκὶ αὐτοῦ in ἐν ἑαυτῷ (Er selbst in eigner Person) ist oberflächlich und sinnlos, da dieses keiner besondern Erwähnung bedurfte, und wenn es zum Ueberflusse noch angemerkt werden sollte, einfach durch αὐτός ausgedrückt sein würde. — Kurz wird nun der Sinn des Gesagten in τὸν νόμον - καταργήσας ausgedrückt. — νόμος, ἐντολαί und δόγματα unterscheiden sich dadurch, dass νόμος den allgemeinen Inbegriff aller Vorschriften und Gebote, den Gesetzescodex, ἐντολαί hingegen die besonderen Gebote oder Verordnungen, δόγματα endlich die daran geknüpften oder darauf gegründeten einzelnen Bestimmungen, Beschlüsse, Satzungen und Lehrsätze umfasst (Apostgesch. XVI, 4. XVII, 7. Luc. II, 1. Col. II, 14. vgl. Col. II, 20.), wonach es in der vorliegenden Stelle ganz passend heisst: das Gesetz der Verordnungen oder der Inbegriff der besonderen Gebote in den einzelnen Bestimmungen, in seinen Satzungen. Durch ἐν δόγμασι wird also angegeben, worin die ἐντολαί bestehen, und in dieser engen Verbindung beider Ausdrücke ist der Artikel τοῖς vor δόγμασι nicht nöthig, da hier δόγματα einen umfassenden ganz allgemeinen Sinn hat; doch ist es nach dem angegebenen Unterschiede der einzelnen Ausdrücke kein bedeutungsloser Zusatz, wenn gleich *Koppe* und *Flatt* willkürlich behaupten, dass es für δογμάτων stehe, und so mit ἐντολῶν einerlei sei. Auch in *Rückert's* Auffassung des ἐντολῶν ἐν δόγμασι als *Satzungs - Gebote* wird das Eigenthümliche beider Ausdrücke verwischt; endlich völlig haltlos ist die Meinung älterer und neuerer Ausleger, dass hier δόγματα christliche Lehrsätze oder Gebote, die Lehren des Glaubens (nach *Holzhausen*), kurz die Lehre *Christi* bedeute, so dass *Christus* durch seine neue Lehren das Gesetz entkräftet haben soll, welches hinsichtlich des Sinnes, Sprachgebrauchs und der Grammatik (ἐν

δόγμασι statt τοῖς δόγμασι) nicht im mindesten gerechtfertigt werden kann. Der Sinn ist: *und er hat die Scheidewand der bestehenden Absonderung, nämlich die Feindschaft aufgehoben in seinem aufgeopferten Leibe, indem er den Gesetzescodex der in Satzungen bestehenden Gebote kraftlos machte. Christus* entkräftete aber das Gesetz nach der Lehre des Apostels, indem er schuldlos leidend und sterbend die wegen des übertretenen Gesetzes gerechte Schuld und Strafe der sündigen Menschheit freiwillig übernahm und ebendadurch die wider uns in ihren bestimmten gesetzlichen Satzungen zeugende Handschrift vernichtete (Col. II, 14.). — Was nun am Ende des vierzehnten V. allgemein angedeutet wurde, nämlich die in der Versöhnung mit Gott einbegriffene Vereinigung der Heiden und Juden, das wird jetzt als Zweck noch besonders angemerkt — ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ κτλ. *damit er die Zwei schaffe oder umwandle in sich zu Einem neuen Menschen*, d. h. damit er die Heiden und Juden, welche bisher durch das Gesetz von einander geschieden waren und im feindseligen Gegensatze einander gegenüber standen, in seinem Wesen zur Vereinigung führe. Der καινὸς ἄνθρωπος (καινὴ κτίσις 2 Cor. V, 17.) ist in negativer Beziehung frei von dem alten in Unwahrheit und Sünde befangenen, fleischlich-gesinnten Menschen, den sowohl Juden als Heiden in sich schalten und walten liessen (Col. III, 9.); aber in *Christo* zu dem *einen* neuen Menschen umgewandelt machen sie die gesammte christliche Gemeinde aus, wie diese in der Vereinigung aller einzelnen Glieder mit ihrem geistigen Oberhaupte von dem einen unendlichen Wesen und Geiste *Christi* belebt, von dem Allen gemeinsamen Principe des Glaubens und der Liebe durchdrungen ist (vgl. Gal. III, 26 — 28.). *Christus* bildet den Mittelpunct des *einen* neuen Menschen; er ist, wie es

weiter heisst, ποιῶν εἰρήνην der allgemeine Friedensstifter, indem er sie in seinem wahren und heiligen Wesen zur geistigen Einheit erhoben, hiermit aber zugleich mit Gott versöhnet hat, welches V. 16. noch hervorgehoben wird. — ἀποκαταλλάσσειν oder καταλλάσσειν (worin das Losmachen von dem bestandenen Gegensatze weniger ausgedrückt ist), ein früheres feindliches Verhältniss in ein friedliches umwandeln, das Entzweiete mit einander vereinigen oder versöhnen (Col. I, 20. u. 22. Röm. V, 10. 2 Cor. V, 18-20.). Die geschehene Versöhnung schreibt der Apostel sowohl Gott als auch *Christo* zu, weil sie in Gott, dem Urquell alles Wahren und Guten begründet, in *Christo*, dem Vermittler von Allem vollbracht ist, und zwar für alle Zeiten und Menschen, so dass ein Jeder dieselbe, nachdem sie in *Christo* zur historischen Thatsache geworden ist, sich aneignen kann, wenn er anders vermittelst des Glaubens sein Leben *Christo* weihet. — ἐν ἑνὶ σώματι διὰ τοῦ σταυροῦ *in einem Körper durch das Kreuz*, d. h. in *einem* durch den Kreuzestod aufgeopferten Körper, da die Aufopferung und Versöhnung in dem Tode zur Vollendung gelangen. Jenes ἐν ἑνί σώματι ist somit dem ἐν τῇ σαρκί gleich, nur dass durch ἑνί im Gegensatze gegen ἀμφοτέρους auf das *eine* Versöhnungsprincip hingewiesen wird; beide Ausdrücke umfassen das Leben des Erlösers in seiner leibhaftigen Wirklichkeit, welche am schärfsten Col. I, 22. (vgl. V. 20.) durch ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ausgedrückt ist. Aus dieser Stelle widerlegt sich zugleich die Ansicht, dass ἐν ἑνὶ σώματι zu einer Körperschaft oder Gemeinschaft bedeute, welches überdies εἰς ἓν σῶμα heissen müsste, und selbst so mit ἀποκαταλλάσσειν schwer zu verbinden wäre — σταυρός Kreuz, an welchem der Tod des Erlösers vollzogen wurde, daher Kreuzestod, und sofern jenes Kreuz zum

Mittelpuncte der christlichen Lehre dient, wird es auch für die Lehre von dem Kreuzestode *Christi* oder überhaupt von dem gekreuzigten Erlöser gebraucht (1 Cor. I, 17. Gal. VI, 12 u. 14.). Die negative Seite der Versöhnung berührt der Apostel nochmals in dem Zusatze ἀποκτείνας τὴν ἔχϑραν ἐν αὐτῷ *indem er die Feindschaft tödtete daran*, nämlich an dem Kreuze, also indem er die unter einander und gegen Gott bestehende Feindschaft gleichsam mitsterben liess in seinem versöhnenden Kreuzestode, der das Gesetz und die Strafe, die Elemente der Feindschaft, tilgte.

Einen Rückblick auf die geschehene Darstellung werfend, fährt der Apostel V. 17. fort καὶ ἐλϑὼν εὐηγγελίσατο κτλ. *und gekommen hat er verkündigt*, d. h. so ist er also gekommen und hat verkündigt Frieden Euch, die Ihr fern und die Ihr nahe waret, sowohl Euch Heiden, die in Götzendienst und Verfinsterung Gott entfremdet waren (V. 13.), als auch Euch Juden, die durch Gesetz und Verheissung, durch Weissagungen und Erwartungen in näherer Beziehung zu Gott und dem Erlöser standen. — *Koppe* und *Flatt* theilen die gewöhnliche Meinung, dass ἐλϑών überflüssig sei und εὐηγγελίσατο für παρήγγειλε εὐαγγελίζεσϑαι stehe: er liess Euch verkündigen, nämlich durch seine Boten, durch die Apostel. Diese Auffassung widerspricht aber den Worten wie dem ganzen Zusammenhange, wonach ja *Christus* selbst den Frieden verkündigt und verliehen hat; sein ganzes Leben war in Lehre und That, in Leiden und Sterben Offenbarung oder Mittheilung des wahren Gottesfriedens, welches der Apostel in den vorhergehenden Versen bewiesen hat und nun mit flüchtigem Rückblicke auf den Zweck und Erfolg der Erscheinung des Erlösers noch einmal kurz zusammenfasst. *Rückert* versteht ἐλϑών von der Wiederkehr *Christi* nach vollbrachtem Versöhnungs-

werke, von der Auferstehung, wozu jedoch, ebenso wie dort, weder der gebrauchte Ausdruck noch die dargelegte Lehre des Apostels berechtigen. Der durch das consequutive *καί* wiederaufgenommene Inhalt wird nun durch das Folgende weiter ausgeführt.

V. 18. Das ὅτι dient zur Erörterung des ausgesprochenen Gedankens und kann daher durch *denn* übersetzt werden: *denn durch ihn haben wir Zutritt beide in einem Geiste zu dem Vater.* Er hat den allgemeinen Frieden gestiftet, weshalb wir nur durch ihn zu Gott gelangen können, und dieses geschieht in der geistigen Vereinigung mit ihm oder in dem *einen* Geiste, der den lebendigsten Glauben an *Christum* und die darin wurzelnde thätige Liebe voraussetzt. Wie wir aber in diesem Geiste von dem gleichen Wesen *Christi* durchdrungen oder mit ihm wahrhaft vereinigt sind, so ist er zugleich das Band der innigsten Vereinigung mit Gott, indem er uns statt der Furcht und des knechtischen Gehorsams mit Liebe und Freiheit erfüllt, weshalb er der Geist der *Kindschaft* heisst (Röm. VIII, 15. 16. 26. vgl. V, 5.). So sind wir in diesem durch *Christum* oder durch den Glauben an ihn vermittelten einen gemeinsamen Princip der Vereinigung unter einander *Brüder* und im Verhältnisse zu Gott *Kinder* des himmlischen Vaters, welches beides durch das dem ἀμφότεροι entgegengesetzte ἑνί und durch πατέρα ausgedrückt ist, während προσαγωγήν auf *Christum*, unseren προσαγωγός hinweist. — Die von *Koppe* aufgenommene Meinung, dass ἐν ἑνί πνεύματι soviel als ὁμοθυμαδόν sei, schliesst das innere Erfülltsein von dem göttlichen Geiste aus und kann in solcher Oberflächlichkeit weder mit der Lehre des Apostels, noch mit der vernünftigen Einsicht vereinigt werden. Denn eine von dem göttlichen Geiste unabhängige Einmüthigkeit der Christen

kennt der Apostel nicht und wie wäre sie denn auch ohne das innere gemeinsame geistige Princip, durch welches Widerspruch und Selbstsucht gehoben wird, nur möglich?

V. 19 ff. lässt nun der Apostel noch die Anwendung folgen, dass also auch sie die Heidenchristen wie die Judenchristen als gleiche Glieder dem Gottesstaate einverleibt seien — ἄρα οὖν *also nun*, infolge der durch *Christum* geschehenen Friedensstiftung und Versöhnung, *seid Ihr nicht mehr Fremdlinge* u. s. w. Der Apostel hat die βασιλεία τοῦ θεοῦ, der die Christen angehören, in Form eines Staates und einer Familie vor Augen, da ξένος, als Fremdling, im Gegensatze gegen συμπολίτης, den Staatsbürger steht, und πάροικος, als Beiwohner, Beisasse oder Gastfreund, im Gegensatze gegen οἰκεῖος, eigentliches Mitglied des Hauses oder der Familie. Die Juden waren in ihrer reineren Gotteserkenntniss besonderer Verheissungen, Weissagungen und heilvoller Erwartungen gewürdigt, während die Heidenchristen früher als Heiden sich in einem abgöttischen Zustande befanden; aber jetzt sind sie durch *Christum* den Juden ganz gleich gestellt; sie sind Mitbürger τῶν ἁγίων, d. h. der in das offenbar gewordene himmlische Gottesreich Aufgenommenen, welche als solche die heilige Gemeinde des Herrn ausmachen (vgl. I, 1.). Hierbei mit *Flatt* an unsichtbare Himmelsbewohner oder an die Patriarchen zu denken nöthigt weder der Zusammenhang noch der sonstige Gebrauch des ἅγιος, der dem vorliegenden völlig entspricht — οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ *Hausgenossen Gottes*, da sie vermittelst der inneren Gemeinschaft des Geistes in *kindlichem* Verhältnisse zu Gott stehen.

Das schon in οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ angedeutete Bild einer Gottesfamilie und eines Gotteshauses wird in den folgenden Versen weiter ausgemahlt. — ἐποικο-

δομηϑέντες ἐπὶ τῷ ϑεμελίῳ τῶν ἀπ. *aufgebauet auf dem Grunde der Apostel*, d. h. auf dem von den Aposteln gelegten Grunde, worunter die von ihnen verkündigte und ausgelegte Lehre zu verstehen ist. Man ist zweifelhaft, ob das angeknüpfte προφητῶν auf die alttestamentlichen Propheten oder auf christliche zu beziehen sei. *Rückert* erklärt sich für die alte Ansicht von den Propheten des A. B., da die des N. B., welche selbst erst in den gestifteten Gemeinden sich bildeten, nicht für *Gründer* derselben gehalten werden könnten. Allein sieht man auch von der Stellung des προφητῶν nach ἀποστόλων ab (welches indess nicht so ganz bedeutunglos ist), so müsste doch befremden, dass der Apostel als ϑεμέλιος der *Heidenchristen* die alttestamentlichen Propheten anführt, welches, wenn allein zu Judenchristen gesprochen oder nur überhaupt von dem Verhältnisse des Judenthums zum Heidenthum geredet würde, nicht weiter auffallen könnte; aber den Heidenchristen gegenüber, welche vorhin von Allem, was dem A. T. angehörte, scharf geschieden wurden, ist es höchst auffallend. Ausserdem werden ja III, 5. und IV, 11. in ganz gleicher Verbindung *christliche Propheten* gemeint, wogegen *Rückert* nichts Erhebliches einwenden kann, und was den Sinn oder Zusammenhang betrifft, so ist auch im vorliegenden Falle die von *Rückert* urgirte Schwierigkeit leicht zu heben. Denn der Apostel legt, wie aus 1 Cor. XIV, 5. erhellt, auf das χάρισμα τῆς προφητείας unter allen Gnadengaben das grösste Gewicht, welches sicher von dem segensreichen Erfolge herrührte, und wenn dieses der Fall war, so konnten auch die προφῆται mit vollem Rechte für Begründer der gläubig angenommenen Lehre mitgehalten werden, wenn gleich durch sie keine Gemeinde gestiftet, sondern in ihrem Glauben nur tiefer befestigt wurde. Es sind aber dar-

unter diejenigen Gemeindeglieder zu verstehen, welche vom göttlichen Geiste erfüllt in den gottesdienstlichen Versammlungen oder bei anderen Gelegenheiten zur Andacht und Erhebung, zur Belehrung, Erbauung und geistigen Erquickung mit ergreifender Gotteskraft redeten, und in solcher Weise, mochte nun ihr begeisterter Blick auf gegenwärtige oder künftige Dinge geheftet sein, wohlthätig auf die gläubigen Gemüther ihrer Zuhörer einwirkten. Die Apostel waren dagegen vorzugsweise Verkündiger des Evangeliums, und obwohl sie als solche gleichfalls das χάρισμα τῆς προφητείας haben konnten, so blieben sie doch durch ihren apostolischen Beruf von diesen unterschieden (1 Cor. XII — Apostg. XI, 27. XIII, 1. XV, 32. XXI, 10.). Durch Beide wurde das christliche Gebäude des Glaubens und der Erkenntniss in den Gemüthern begründet und befestigt ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ indem *Jesus Christus selbst der Eckstein ist.* — αὐτοῦ, welches *Koppe* auf ϑεμέλιος zurückbezieht, wird passender im Gegensatze gegen die ἀπόστολοι und προφῆται mit Ἰησοῦ Χρ. verbunden, wenn gleich nicht αὐτοῦ τοῦ steht, da in der Verbindung mit *Nomin. proprr.* der Artikel häufig fehlt — ἀκρογωνιαῖος *scil.* λίϑος der Eckstein, worauf das ganze Gebäude in den Ecken der Seiten ruhet, und dieser ist *Christus*, da Lehre und Glaube ihn zum Grunde, Gegenstande und Inhalte haben, da Evangelium und Kirche in ihm, dem Stifter und Erhalter, begründet und befestigt sind. Hierbei mit *Koppe* und anderen Auslegern nur an die einzelne Lehre, dass *Jesus* der *Christus* oder *Messias* sei, zu denken, ist eine unpassende Beschränkung. Diese Lehre musste doch vor Allem in jenem von den Aposteln und Propheten gelegten Grunde enthalten sein, und so hätte ihnen auch der ἀκρογ. wie der ϑεμέλιος zugeschrieben werden können. *Christus* ist vielmehr

der Eckstein, da er von Allem, was einen christlichen Character hat, der Mittel- und Haltpunct, der unendliche Träger des Ganzen ist. — ἐν ᾧ πᾶσα (ἡ) οἰκοδομή κτλ. Ohne Artikel müssten hierunter die in den verschiedenen Gemeinden und einzelnen Gemeindegliedern errichteten Glaubensgebäude verstanden werden, welche zusammengefügt, oder mit einander vereinigt, einen heiligen Gottestempel darstellten. Indess mit dem Artikel entsteht ein passenderer Sinn, und da es dafür an Auctoritäten nicht fehlt, so ist letztere Lesart vorzuziehn, nach welcher die eine gesammte Gemeinde oder Kirche gemeint wird — οἰκοδομή ein Gebäude, welches indess noch weiter ausgeführt werden kann, so dass jener Ausdruck häufig im Sinne von οἰκοδόμησις steht — συναρμολογουμένη zusammengefügt, in allen seinen Bestandtheilen eng verbunden oder zusammengehalten, indem nämlich die Glaubensbrüder aller Gemeinden durch das eine gleiche Princip des Geistes in *Christo* mit einander vereinigt sind. — Ob ἐν ᾧ, mit ἀκρογωνιαίου verbunden, *auf welchem*, oder an Ἰησοῦ Χριστοῦ geknüpft, *in welchem* übersetzt wird, bleibt sich ziemlich gleich; jenes entspricht mehr der Fortsetzung des Bildes, aber dieses weiset auf *Christum* als das immanente Princip des Wachsthumes hin. Ganz widersinnig übersetzt *Flatt* ἐν ᾧ durch dessen mittelbare und unmittelbare Wirksamkeit, wonach *Christus* in ein äusserliches Verhältniss zur Kirche gestellt wird — εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ zu einem in dem Herrn befestigten heiligen oder Gott geweihten Tempel. ἐν deutet bezeichnender als der blosse Gen. oder Dativ, wofür es viele Ausleger nehmen, auf dasjenige hin, worin der Tempel ruhet und bestehet, und somit würde bei ἐν κυρίῳ an *Christus* zu denken sein. Aber dieser Ausdruck hat häufig einen allgemeinen Sinn und enthält so die zwiefache Beziehung sowohl auf Gott, als

auf *Christus,* indem die gemeinsame Wirksamkeit beider als Alles beherrschende Macht den Grundgedanken darin ausmacht. Uebrigens schwebt dem Apostel bei diesem Bilde die Gemeinde vor, wie sie, unter steter Erweiterung des anfangs kleinen Kreises ihres Daseins, an äusserem Umfange und innerer göttlicher Geisteskraft immer mehr zunimmt und so auf dem Grunde ihres unendlichen Principes einen heiligen Tempel darstellt, in welchem Gott im Geiste und in der Wahrheit von den Gläubigen erkannt und verehrt wird. Den allgemeinen auf die gesammte Kirche bezogenen Sinn dieses Verses wendet nun der Apostel V. 22. noch besonders auf seine Leser an — ἐν ᾧ soll nach *Rückert* mit ἐν κυρίῳ verbunden werden; aber da dieses doch nur Nebenbestimmung zu ναός ist und ausserdem der bildliche Ausdruck: συνοικοδομεῖσθαι nachfolgt, so wird es besser auf ναός zurückbezogen: *in welchem auch Ihr miterbauet werdet zu einer Wohnung Gottes im Geiste* — ὑμεῖς auch hier nur in dem beschränkten Sinne der *Heidenchristen* zu fassen, wie *Koppe, Flatt* u. A. thun, ist unrichtig, da ja ganz passend die besondere Gemeinde oder Gemeinden der einen allgemeinen Kirche gegenüber gestellt erscheint — κατοικητήριον (*scil.* χωρίον) τοῦ θεοῦ ἐν πν. Wohnung Gottes im Geiste, die also im Geiste ihr Bestehen und in welcher ebendeshalb umgekehrt der Geist sich gegenwärtig, lebendig und wirksam erweiset. Die meisten Ausleger, auch *Koppe, Flatt, Rückert* und *Holzhausen* setzen ἐν πνεύματι in πνευματικόν um: ein geistiger Tempel Gottes. Allein wie kann er in der That und Wahrheit *geistig* sein, wenn er nicht im göttlichen Geiste besteht, und wozu daher jene Aenderung? Da nach des Apostels Lehre in den Christen der Geist Gottes wohnet und wirket, so können sie auch als im Geiste erbauete Wohn- und Werkstätte Gottes vor-

gestellt werden (1 Cor. III, 16. Röm. VIII, 9.). Hier entspricht es dem vorhin gebrauchten ἐν κυρίῳ und wie dieses auf Gott und *Christum* bezogen werden kann, so begreift πνεῦμα nothwendig die Einheit des Wesens und Wirkens beider in sich. Wenn indess der Apostel in diesem Verse seine Leser noch besonders als eine Wohnung Gottes im Geiste darstellt, so sind sie als solche nichtsdestoweniger in der engsten Einheit mit der einen allgemeinen Kirche zu denken, denn sie sind als ein Theil in dem heiligen Tempel miterbauet oder miteinbegriffen. Wie der einzelne Christ, indem er von dem Geiste der Wahrheit und Heiligkeit sich beherrschen lässt, schon einen Tempel Gottes darstellt, aber nichtsdestoweniger der Gemeinde gegenüber doch nur ein Glied an dem organischen Körper ausmacht, so bilden auch die besonderen Gemeinden zwar jede für sich ein selbstständiges Ganze, aber desohnerachtet in der *einen* alle umfassenden Kirche doch nur aufgehobene Momente, welche mit einander eng vereinigt sind, weil sie *Christum* zum gemeinsamen absoluten Mittelpuncte haben, und als *ein* harmonisches Ganze von der unendlichen Peripherie des Geistes umschlossen werden.

Cap. III.

Von der freudigen Gewissheit des auch ihnen bereiteten Heils durchdrungen, will der Apostel sein heisses Interesse für sie schildern, wird aber davon durch die Reflexion auf seinen, besonders für die Heiden bestimmten, Beruf etwas abgeführt und knüpft nun erst später die Bitte an, seinethalben nicht muthlos zu werden, sondern, was er von Gott inständigst

erflehe, in der Kraft des Geistes zuzunehmen, *Christum* durch den Glauben in sich wohnen und von der Liebe sich durchdringen zu lassen.

V. 1. Im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden heisst es weiter τούτου χάριν weil Ihr nämlich gleichfalls dem heiligen Tempel Gottes eingefügt seid. — Um nun den nachfolgenden Aeusserungen gleichsam den Stempel der Innigkeit und Aufrichtigkeit aufzudrücken, fügt der Apostel zu ἐγώ noch den allbekannten inhaltsreichen Namen Παῦλος hinzu (2 Cor. X, 1. Gal. V, 2.) und vermehrt das Gewicht dieses Namens durch den Zusatz ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ *ich Paulus, der als Gefesselter Christo angehöre*, als Jünger *Christi* mich gegenwärtig in einem gefesselten Zustande befinde. — ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν um Euch Heiden willen, da der Apostel infolge der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden sich von Seiten der Juden die gegenwärtige Gefangenschaft zugezogen hatte. Das zu diesen Worten gehörende Verbum mit seinem Objectsatze folgt erst V. 13., worauf alsdann nach wiederaufgenommenem τούτου χάριν V. 14. die Rede in der gleich anfangs beabsichtigten Weise fortgesetzt wird. In dem parenthetischen Zwischensatze erzeugt aber ein eingeschobener Gedanke immer gleich noch einen anderen, und so reihet sich unwillkürlich das Eine an das Andere, bis der Apostel endlich V. 13. den Ausgangspunct wiederfindet und hinsichtlich des Gedankens bereits in διὸ αἰτοῦμαι, hinsichtlich der Worte in τούτου χάριν den abgerissenen Faden wiederanknüpft. Um die Schwierigkeit der Verbindung zu heben, ist in einigen Handschriften πρεσβεύω hinter ἐθνῶν hinzugesetzt, welches indess, abgesehen von der Unächtheit, auch dem Sinne nur wenig entspricht. Die übrigen Auswege, welche man zur Verbindung dieser Worte eingeschlagen hat, wollen

ebenfalls in den Zusammenhang nicht recht passen. Nach ἐγώ V. 1. suppliren Einige εἰμί und übersetzen dann: deshalb bin ich *Paulus* der Gefangene *Jesu Christi* für Euch Heiden, wonach jedoch sowohl das τούτου χάριν als auch der Artikel ὁ schwer zu erklären ist. Ebensowenig würde τούτου χάριν einen passenden Sinn geben, wenn man, wie ebenfalls geschehen ist, πάσχω suppliren wollte: deshalb leide ich, der Gefangene *Jesu Christi*, für Euch Heiden; durch solche Ergänzungen wird überhaupt die Schwierigkeit nicht auf natürliche, sondern auf gezwungene Weise gehoben. Endlich hat man, ausser einer ganz unzulässigen Verbindung dieses Verses mit IV, 1., in V. 8. den abgebrochenen Satz vollenden wollen, indem man das dortige ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἐδόθη ἡ κτλ. in ἐγὼ ὁ ἐλαχιστότερος πάντων ἔλαβον τὴν κτλ. umstellt, welches eben so gewaltsam als willkürlich ist. *Koppe* folgt der Ansicht, dass εἰμί zu suppliren und ὁ δέσμιος Prädikat sei, woneben er dann noch einige andere beliebige Aenderungen anzubringen weiss, da τούτου χάριν synonym mit ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν sein und ausserdem noch dies ὑπὲρ ὑμῶν für δι' ὑμᾶς stehen soll. Uebersetzt man die Worte nach der richtigen Verbindung mit V. 13. u. 14., so ist der Sinn: *Deshalb ich Paulus der Gefangene Jesu Christi für Euch Heiden bitte, dass* u. s. w. — Die in den letzten Worten ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν enthaltene Andeutung auf den apostolischen Beruf veranlassen den Zusatz εἴγε ἠκούσατε κτλ. *wenn Ihr anders gehört habt* u. s. w., worin die Vermuthung, dass viele seiner Leser nicht durch ihn bekehrt seien und ihn daher persönlich nicht kennen, deutlich ausgesprochen ist. — Die χάρις τοῦ θεοῦ κτλ. ist der *apostolische Beruf*, welchen der Apostel stets, wie auch aus dem Anfange der Briefe erhellt, als ein göttliches Gnadenwerk betrachtet (Col. 1, 25.

Röm. XII, 3. XV, 15. 1 Cor. III, 10. Gal. II, 9.), und οἰκονομία hat die zwiefache Beziehung auf die allgütige Veranstaltung oder weise Einrichtung Gottes und auf die in der apostolischen Wirksamkeit geschehene Ausführung des von Gott Veranstalteten, also auf die Verwaltung des ihm zu Theil gewordenen Gnadenberufes; mit Rücksicht auf beides kann man übersetzen: *das Amt der mir verliehenen Gnade Gottes* (vgl. I, 10.) — εἰς ὑμᾶς in Beziehung auf Euch, gegen Euch, d. h. für Euch Heidenchristen, so dass sich der Apostel in jenen Worten als von Gott gnädigst berufener und bekräftigter Heidenapostel bezeichnet.

Der in οἰκονομία τῆς χάριτος κτλ. verschlossene Sinn wird nun V. 3. und 4 deutlicher ausgelegt, so dass ὅτι den Inhalt der vorhergehenden Worte heraushebt. Statt ἐγνώρισε, wovon θεός das Subject sein würde, ist die Lesart ἐγνωρίσθη bei weitem gesicherter, obwohl der Sinn derselbe bleibt — κατὰ ἀποκάλυψιν nach Offenbarung, auf dem Wege der Offenbarung, indem er vermittelst besonderer höherer Einwirkung zum Anhänger und Apostel Christi wurde (Apstgesch. XXII, 17. Gal. I, 12.) — το μυστήριον oder τὸ μυστ. τοῦ Χριστοῦ V. 4. der lange verborgene, aber in *Christo* offenbar gewordene und in dem Evangelio enthaltene Heilsbeschluss Gottes (I, 9.). Nur eine einseitige Beziehung hält *Holzhausen* fest, indem er darunter die Aufnahme der Heiden in die Kirche versteht. — καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ *wie ich vorhin kurz geschrieben, geschildert, bemerkt habe*, da ja schon I, 9 ff. von diesem μυστήριον und II, 13 ff. von dem Verhältniss desselben zu den Heiden die Rede war, weshalb man bei προέγραψα weder an mündliche Erörterungen, noch gar an einen anderen Brief denken darf. — ἐν ὀλίγῳ (λόγῳ) so viel als *paucis, breviter*, nicht ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ *paulo antea*, wie *Koppe* meint, da dies nicht *vor* Kur

zem, sondern stets nur *binnen* Kurzem heissen kann. Der Sinn ist: *wie ich schon vorhin über dieses* μυστήριον *Einiges bemerkt habe, mit Rücksicht worauf Ihr beim Wiederlesen meine Einsicht in dem Geheimnisse Christi erkennen könnt* — πρὸς ὅ im Verhältniss wozu, mit Bezug oder mit Rücksicht worauf, in Betreff dessen; *Koppe* und *Flatt* halten es für unverständlich, und der Eine will daher ἐν ᾧ, der Andere ἐξ οὗ, worin jedoch eine Bestimmtheit liegt, die absichtlich durch πρὸς ὅ vermieden ist, weil der Apostel die Erkenntniss nicht gradezu lediglich von den früheren Bemerkungen abhängig machen will.

Von vielen Auslegern wird der vierte V. in eine Parenthese eingeschlossen und alsdann das ὅ V. 5. auf τὸ μυστήριον V. 3. zurückbezogen, welches indess, wie die Parenthesen überhaupt, ganz überflüssig ist, da ὅ am natürlichsten mit τῷ μυστηρίῳ V. 4. verbunden wird — *welches in anderen Menschengeschlechtern*, d. h. *in den früheren Zeitaltern nicht kund gethan ist den Menschenkindern, wie es jetzt* u. s. w. In ἑτέραις γενεαῖς, wovor in einigen Handschriften sich noch ein der Deutlichkeit wegen hinzugesetztes ἐν findet, ist die Zeit nach den menschlichen Geschlechtern gefasst, während υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων (בְּנֵי־אָדָם) diese in dem ununterbrochen fortgesetzten Erzeugungsprocesse umfasst. Uebrigens will der Apostel keinesweges ganz und gar der früheren Zeit und Menschheit die Offenbarung göttlicher Rathschlüsse absprechen, sondern, wie aus dem folgenden ὡς erhellt, nur in so hohem Grade oder in solcher absoluten Weise, wie es jetzt geschehen ist — ἁγίοις ist hier zu ἀποστόλοις καὶ προφήταις (II, 20.) noch gesetzt, um sie, die Organe des heiligen Geistes Gottes, in ihrer über die profane Welt und Menschheit erhabenen Stellung zu bezeichnen, was noch mehr

durch das eingeschobene αὐτοῦ hervortritt (vgl. Luc I, 70. Apostg. III, 21. 2 Pet. I, 21.) — νῦν geht auf die in *Christo* begonnene heilvolle Zeit der Erfüllung — ἐν πνεύματι will *Koppe* im Sinne von πνευματικοῖς oder διὰ πνεύματος ἁγίου φερομένοις lieber mit προφήταις als mit ἀπεκαλύφθη verbinden, wogegen *Rückert* die natürliche Verbindung zwar beibehält, aber ἐν πνεύματι, weil es ohne Artikel und ohne Beiwort gesetzt sei, von dem Zustande versteht, in welchem der Prophet sich befinde, wenn er die ἀποκάλυψις empfange, und welcher als eine Wirkung des göttlichen πνεῦμα betrachtet zu werden pflege, wozu, auffallend genug, 1 Cor. XII, 3. (οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν) supplirt wird. Aus dieser citirten Stelle wird es ja handgreiflich, dass jener Zustand nicht nach äusserlicher Vorstellung als abgeschiedene Wirkung, sondern vielmehr nur als in dem göttlichen Geiste bestehend gedacht werden kann, und dass bei πνεῦμα, weil es in unzählichen Fällen wie ein *Nom. propr.* gebraucht wird, der Artikel und, wo es der Sinn deutlich sagt, auch das Beiwort ganz unnöthig ist. Wie möchte man beweisen können, dass sich der Apostel eine den Aposteln und Propheten mitgetheilte Offenbarung anders als im göttlichen Geiste geschehen denke? — In welcher besonderen Beziehung aber der Apostel hier die Offenbarung des göttlichen Geheimnisses vor Augen habe, ersieht man aus V. 6.

Der Satz εἶναι τὰ ἔθνη κτλ. fasst also allgemein den mit ἀπεκαλύφθη verbundenen Inhalt in sich, und es braucht daher bei dem Infinitiv weder mit *Flatt* εἰς τὸ noch ὥστε supplirt zu werden. — συγκληρονόμα Miterben, nämlich des himmlischen Erbthums (I, 14.), zu welchem die Christen dereinst in dem verherrlichten Sohne Gottes gelangen sollen (Röm. VIII, 17. Gal. III, 29.) — σύσσωμα Miteinverleibte in den hei-

ligen Körper *Christi*, welchen die Kirche darstellt (I, 23.) — συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας Miterben der Verheissung, welche nämlich mit Bezug auf die in dem *Messias* erfüllte Zeit und Glückseligkeit, von Gott den Erzvätern gegeben wurde — αὐτοῦ hinter ἐπαγγελίας ist höchst wahrscheinlich unächter Zusatz. — Den Heiden, wie den Juden, ist nun das eben hervorgehobene Heil bereitet ἐν τῷ Χριστῷ διὰ τοῦ εὐαγγελίου *in Christo durch das Evangelium*, so dass *Christus* als das vermittelnde Princip der Heilsbereitung und das Evangelium, indem es gläubig erfasst wird, als das Mittel für die Erlangung anzusehen ist. — *Koppe* zerreisst den Sinn dieses Verses, indem er ἐν τῷ Χριστῷ mit ἐπαγγελίας (für τῆς ἐπαγ. τῆς ἐν τῷ Χρ.) zusammenfasst und διὰ τοῦ εὐαγγελίου mit ἀπεκαλύφθη V. 5. zu verbinden geneigt ist, welches ebensowenig als das Erstere gerechtfertigt werden kann.

Durch εὐαγγελίου wird der Apostel wiederum veranlasst, an seinen göttlichen Beruf zu erinnern und so fährt er V. 7. fort: οὗ ἐγενόμην κτλ. Die richtigere Lesart statt ἐγενόμην ist ἐγενήθην, welches auch der Vorstellung des Apostels, dass er nicht durch seinen Eigenwillen, sondern nach göttlichem Willen zum διάκονος τοῦ εὐαγγελίου geworden sei, mehr entspricht. Er ist aber *Diener des Evangeliums*, da er seine Kraft und Thätigkeit auf die Verbreitung desselben, auf die Verkündigung *Christi* verwandt hat; in gleichem Sinne steht διάκονος τῆς ἐκκλησίας (Col. I, 23. u. 25.) oder καινῆς διαθήκης (2 Cor. III, 6.) und τοῦ Χριστοῦ (Col. I, 7. 1 Tim. IV, 6.) oder ἐν κυρίῳ (Eph. VI, 21. Col. IV, 7.), in welchen verschiedenen Ausdrücken ein und derselbe auf die Förderung des geoffenbarten göttlichen Wortes gerichtete Dienst nur nach einer anderen Seite hin gefasst ist — κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ *nach dem Geschenke der Gnade Gottes* (s. V. 2.), ge-

mäss dem apostolischen Gnadenamte, das mir verliehen ist κατὰ τὴν ἐνέργειαν κτλ. *nach der Wirksamkeit seiner Macht*, welches nicht bloss auf den Ursprung seines Berufes, sondern zugleich auf die von unendlicher Gottesmacht erfüllte Ausführung desselben zu beziehen ist.

Um aber den wunderbaren göttlichen Gnadenact noch mehr hervorzuheben, fährt der Apostel v. 8. fort ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ κτλ. Dieser Comparativ ist, wie von anderen Adjectiven auch im Klassischen Beispiele vorkommen, von dem Superlativ ἐλάχιστος gebildet, welchen gesteigerten Ausdruck der Apostel mit Rücksicht auf seine frühere feindselige Stellung zum Christenthum gebraucht. Ueber das folgende Wort nach πάντων finden sich sehr verschiedene Lesarten, nämlich πάντων τῶν ἁγίων, oder bloss πάντων, oder πάντων ἁγίων ἀποστόλων, oder auch π. ἀνθρώπων; doch spricht die Mehrheit der sichersten Auctoritäten für πάντων ἁγίων, also der Sinn: *mir, dem Allergeringsten unter allen Heiligen*, d. h. demjenigen, welcher am wenigsten würdig war, in die vom heiligen Geiste belebte Gemeinde des Herrn aufgenommen zu werden. Aber desohnerachtet wurde ihm verliehen ἡ χάρις αὕτη κτλ. Es liegt im Begriffe des εὐαγγελίζεσθαι, dass es, die Verkündigung einer frohen Botschaft ausdrückend, sowohl absolut gebraucht werden kann, als auch mit hinzugefügtem Accusativ, sobald nämlich die frohe Botschaft oder eine besondere Seite derselben noch ausdrücklich bezeichnet werden soll, wie hier τὸν ἀνεξιχνίαστον πλοῦτον τοῦ Χριστοῦ *den unergründlichen* Reichthum Christi, d. h. die in *Christo* enthaltene und offenbar gewordene unerschöpfliche Fülle von Gnade und Wahrheit, welche aus dem unendlichen Wesen des Vaters ihm zuströmt.

Zur weiteren Erörterung des ἡ χάρις αὕτη heisst es V. 9. καὶ φωτίσαι, welches ohne das folgende zweifelhafte πάντας die Bedeutung hat: *und Licht darüber zu verbreiten*, aber mit demselben verbunden in transitivem Sinne: erleuchten, in Kenntniss setzen — τίς ἡ οἰκονομία κτλ. — Die Lesart κοινωνία hat weder äussere, noch innere Gründe für sich. — Die schon mehrmals berührte unendliche Bestimmung des ihm verliehenen Gnadenamtes besteht in der Kundthuung der οἰκονομία τοῦ μυστηρίου, welches auch hier wieder die planmässige Anordnung oder Veranstaltung der christlichen Heilsanstalt ist, also in Verbindung mit dem Folgenden *die allweise Einrichtung des Heilsbeschlusses, der von den Zeiten*, von Ewigkeit *her*, *in Gott verborgen war*. Auf eine der Menschheit unbegreifliche Weise vermittelte sich, nach des Apostels Ansicht, der ewige göttliche Rathschluss in der vorchristlichen Zeit, bis er endlich in *Christo* vollkommen offenbar wurde, nachdem die für die Erfüllung der Zeit nöthigen Bedingungen und Voraussetzungen verwirklicht waren. So lange aber diess noch nicht bewerkstelligt war, musste nothwendig das Geheimniss der göttlichen Heilsanstalt verborgen bleiben in Gott. *Holzhausen* bezieht jene Worte nur auf die *Gründung der christlichen Kirche nicht* nur für die Juden, sondern auch für die Heiden, worin der Begriff von οἰκονομία und μυστήριον verschwindet. — τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, worauf in einigen Ausgaben noch die Worte διὰ τοῦ Χριστοῦ folgen, welche indess ohne Zweifel unächter Zusatz sind. Hält man jedoch die Lehre des Apostels im Auge, so ist der Sinn dieses Zusatzes in der Vorstellung des Apostels vollkommen begründet, der gemäss *Christus* bei der Schöpfung überhaupt, sowohl hinsichtlich des Natürlichen als auch des Geistigen, als Vermittler zu denken ist (Col. II, 16. Eph. II, 10.).

Ohne jenen zur Erläuterung eingeschobenen Zusatz werden nun von einigen Auslegern die Worte auf die geistige Schöpfung (*Holzhausen*), von anderen auf die natürliche bezogen, welche letztere Ansicht von der Weltschöpfung besonders *Rückert* in Schutz nimmt, während *Flatt* ohne weitere Begründung τὰ πάντα auf die Menschheit beschränkt. *Koppe* lässt hingegen seiner bekannten Willkür die Zügel schiessen, indem er den Satz in ὡς ἔκτισε πάντα verdrehet (wie er durch *Jesum Christum* Alles so eingerichtet und angeordnet hat, dass u. s. w.), wonach weder auf die Artikel τῷ und τά, noch auf die Bedeutung des κτίζειν Rücksicht genommen ist. Die ausschliessliche Beziehung entweder nur auf das Geistige oder nur auf das Natürliche lässt sich aber auch nicht genügend begründen; denn τὰ πάντα kann sowohl das Eine als auch das Andere umfassen, und in gleicher Weise κτίζειν auf *beides* bezogen werden, wie aus Col. I, 16. deutlich erhellt. Hiernach wird, was auch dem Zusammenmenhange am meisten entspricht, auf Alles hingedeutet, was die allweise göttliche Allmacht sowohl in natürlicher Beziehung geschaffen, als auch in geistiger Hinsicht zum Heile der Menshheit bewerkstelligt hat. Alles in seiner gegenwärtig daseienden Beschaffenheit ist von ihm ausgegangen — ἵνα γνωρισθῇ κτλ. Es ist nicht abzusehen, warum, nach *Koppe's*, *Flatt's* und *Holzhausen's* Meinung, dieses ἵνα für ὥςτε stehen soll, da doch die Hindeutung auf den Zweck für den Sinn sehr gut passt, und ausserdem stets von dem Apostel statt des Erfolges lieber der Zweck hervorgehoben wird, um von dem Gegenstande jeglichen Schein der Zufälligkeit zu entfernen. *Rückert* verbindet ἵνα in gezwungener Weise mit dem fernen ἀποκεκρυμμένου ἀπο των αἰώνων, weil er die folgenden Worte nur von der Weltschöpfung versteht, und hiermit das νῦν nicht vereinen kann.

Indess dieses $\nu\tilde{\upsilon}\nu$ wie ἵνα knüpft sich sehr passend an, wenn grade vorher von dem Allen geredet ist, was Gott ausser der natürlichen Schöpfung seinem Rathschlusse gemäss hat zur Erscheinung kommen lassen, *damit jetzt kund gethan würde* u. s. w. — ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ ϑεοῦ *die vielfache Weisheit Gottes*, oder die *höchst mannigfaltige*, weil sie nämlich als offenbar gewordenes Geheimniss in jeder Beziehung für die Erleuchtung Heiligung und Beseligung einen unendlich reichen Inhalt in sich begreift — ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις wird gewöhnlich auch von *Koppe*, *Flatt*, *Rückert* und *Holzhausen* unmittelbar verbunden und übersetzt: damit kund würde den Mächten und Gewalten in dem Himmel durch die Kirche die vielfache Weisheit Gottes —, was sich jedoch weder sprachlich noch sachlich rechtfertigen lässt. Denn sollte dieser Sinn darin liegen, so würde sicher der Art. ταῖς vor ἐν τοῖς ἐπουρανίοις wiederholt sein, zumal da jene himmlischen Mächte einen Gegensatz gegen die irdische Welt und Menschheit bilden; aber der Apostel spricht auch sonst nirgends einen jener Uebersetzung günstigen Gedanken aus, und es würde ja auch ganz unbegreiflich sein, wie und wozu der *Zweck* grade für himmlische Mächte, für Engel oder Dämonen, an welche man denkt, bestimmt sein sollte und warum nicht für die Menschen, welche doch dasjenige, was durch die Kirche kund gethan wird, zuvörderst angeht. *Rückert* lässt die Sache auf sich beruhen, kümmert sich um den Sinn nicht weiter und will auf die bei dieser Stelle aufgeworfenen dogmatischen Fragen nicht eingehen, weil sich keine verständige Antwort darauf geben lasse. — Einen den Worten und der geistigen Anschauung des Apostels angemessenen Sinn hat der Satz nur, wenn τὰ ἐπουράνια, wie in den übrigen Stellen, als wirklich bestehender Inbe-

griff alles Himmlischen, als Reich Gottes gefasst wird, in welchem die unendliche Weisheit Gottes offenbar geworden ist; ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι sind aber dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäss die Obrigkeiten und Mächte oder Hohen und Gewaltigen, welche in der Welt leben oder auch auf unsichtbare geistige Weise in derselben ihr Spiel treiben, endlich die ἐκκλησία ist in ihrem wahren Grunde und unendlichen Inhalte das auf Erden gestiftete Reich Gottes, wie dieses in seinem wirklichen Dasein und Bestehen die Kirche ist, so dass in dem himmlischen Reiche nur vermittelst der Kirche die Weisheit Gottes offenbar wird, und zwar insbesondere jenen Hohen und Mächtigen, weil diese nunmehr in dem durch *Christum* gestifteten himmlischen Reiche vermittelst der Kirche zum Bewusstsein ihrer Ohnmacht geführt werden, da dem geistigen Haupte der Kirche alle Herrschaft und Gewalt untergeordnet ist (vgl I, 21. VI, 12. 1 Cor. XV, 24. Röm. VIII, 38.). Demnach ist der Sinn: *damit jetzt den vorhandenen Mächten und Gewalten kund gethan würde in dem himmlischen Reiche vermittelst der Kirche die höchst mannigfaltige Weisheit Gottes.*

Mit diesem Gedanken hängt noch V. 11. eng zusammen, indem die Kundthuung der göttlichen Weisheit in ihrer besonderen Beziehung zu dem von Ewigkeit her gefassten Rathschlusse genauer bestimmt wird. *Flatt* bezieht die folgenden Worte auf Alles, was von V. 5-10. gesagt ist, wozu man indess durch nichts genöthigt wird, und *Koppe* nimmt σοφία κατὰ πρόθεσιν für σοφ. ἐν προθέσει i. e. πρόθεσις σοφωτάτη, wodurch der Inhalt in leichtfertiger Weise verflüchtigt wird. *Holzhausen* endlich bildet sich ein, dass der Apostel von der *Anordnung* oder *Bestimmung der Aeonen für das Ewige rede*, was einem gnostischen Einfalle ähnlicher sieht, als dem Gedanken und Ausdrucke des Apo-

stels. — Es sollte die Weisheit kund gethan werden *κατὰ πρόϑεσιν τῶν αἰώνων nach dem Vorsatze der Zeitalter*, d. h. nach dem durch alle Zeiten hindurchgreifenden Rathschlusse oder gemäss dem ewigen Vorsatze — *ἣν ἐποίησεν ἐν Χρ. κτλ. welchen er vollführet hat in Jesu Christo, unserem Herrn. Rückert* will von *ποιεῖν* die Bedeutung *ausrichten, zu Stande bringen, vollführen* nicht gelten lassen und hält daher das blosse *Fassen* des Rathschlusses fest, welches auch *Flatt* meint und ebendeshalb statt *ἐν Χριστῷ* zum leichteren Verständnisse *εἰς Χριστόν* setzt: in Rücksicht auf *Christum.* Selbst ohne diese willkürliche Aenderung ist der auf jene Bedeutung gestüzte Sinn der sonstigen Vorstellung des Apostels keineswegs entgegen (vgl. I, 4.); aber da doch *ποιεῖν* als wirkliches *thun, machen* oder *zu Stande bringen* nicht sowohl das innere Fassen eines Plans, als vielmehr die äussere Ausführung von etwas betrifft, so ist der hiernach bestimmte leichtere Sinn vorzuziehn.

Diese innere Beziehung, welche die Ausführung des göttlichen Rathschlusses zu *Christo* hat, wird durch den V. 12 angeknüpften Relativsatz deutlicher ausgeprägt — *παῤῥησία* Freiheit im Reden, sodann hinsichtlich der Gesinnung und des Gemüths unbefangene Freisinnigkeit, heitere Freimüthigkeit (2 Cor. VII, 4. Heb. IV, 16. 1 Joh. III, 21. IV, 17. V, 14.). Nach *Holzhausen* soll es hier bedeuten: die Freiheit, Gott unsere Gebete vorzutragen, wie wenn man dazu im Heidenthume und Judenthume nicht auch schon berechtigt gewesen wäre. — *προςαγωγή scil. πρὸς τὸν πατέρα* (II, 18.), da wir ja in Christo aus der früheren Entzweiung zur Versöhnung und Einheit mit Gott gelangt sind. Zu beiden Ausdrücken gehört *ἐν πεποιϑήσει im Vertrauen*, in fester Zuversicht, und zur Bezeichnung des Mittels, durch welches wir in *Christo* jenen

Besitz erlangen, heisst es weiter διὰ τῆς πίστεως αὐτου *durch den lediglich ihn betreffenden Glauben.* In αὐτοῦ ist *Christus* als Grund und Gegenstand des Glaubens bezeichnet, und es liegt daher mehr darin, wie wenn bloss εἰς αὐτόν gesagt wäre, wodurch es *Koppe, Flatt* und *Rückert* erklären.

An den letzten Ausspruch, dass wir nämlich in *Christo*, vermittelst des in ihm befestigten Glaubens, frohen Muth und freudigen Zutritt zu Gott vertrauungsvoll besitzen, kann nun der Apostel den V. 1. abgerissenen Faden passend wieder anknüpfen, weshalb er V. 13. fortfährt διό *deshalb* weil wir nämlich in *Christo* unseres Heiles gewiss sind (vgl. II, 22.), *bitte ich* u. s. w. — ἐκκακεῖν im Unglücke verzagen, erschlaffen, muthlos werden (Gal. VI, 9. 2 Cor. IV, 16.), statt welcher Bedeutung *Holzhausen* eine ganz neu erfundene aufstellt, nämlich *sich bethören lassen* durch jüdische Satzungen und Gebräuche, wovon noch kein Wort gesagt ist. — ἐν ταῖς θλίψεσι μου ὑπὲρ ὑμῶν *in meinen Leiden oder Trübsalen für Euch*, in den für Euch erduldeten Leiden, wobei *Rückert* auf den Mangel des vor ὑπὲρ ὑμῶν zu wiederholenden Artikels aufmerksam macht, der jedoch hier, wo ὑπὲρ ὑμῶν nicht im Gegensatz gegen Leiden, *noch für Andere*, gesetzt ist, kaum vermisst werden kann. Der Sinn soll nach *Rückert* dieser sein: ich bitte Gott, dass *ich* nicht muthlos werden möge u. s. w., nicht, nach der gewöhnlichen Erklärung, dass *Ihr* nicht muthlos werdet, weil hiernach entweder zu αἰτοῦμαι oder zu ἐκκακεῖν noch ὑμᾶς hinzugesetzt sein müsste. Allein wenn das Object so bestimmt hervorgehoben werden sollte, so dürfte man mit gleichem Rechte für *Rückert's* Erklärung ἐμέ vor ἐκκακεῖν erwarten, da das in αἰτοῦμαι enthaltene Subject dieses ἐμέ keineswegs in sich schliesst (eben so wenig als αἰτοῦμαι τοῦτο μὴ ποιεῖν). Es ist

aber jenes ὑμᾶς unnöthig, weil das Vorhergehende und das Nachfolgende von selbst darauf führen; denn V. 12., womit zwar *Rückert* nicht verbinden will, da er nicht kann, erinnert der Apostel an den in festem Gottvertrauen wurzelnden frohen Muth, und V. 16. heisst es ausdrücklich ἵνα δῴη ὑμῖν — δυνάμει κραταιωθῆναι, welches beides ὑμᾶς überflüssig, aber ἐμέ nothwendig machte, wenn anders hieran gedacht werden sollte. Aber auch das μοῦ hinter θλίψεσι spricht gegen *Rückert's* Meinung, welches bedeutungslos sein würde, wenn nicht *sie*, sondern *er* das Object wäre, und endlich noch der Zusatz ἥτις ἐστὶ δόξα ὑμῶν beweiset, dass der Apostol auf *sie* den Blick gerichtet hat. — ἥτις bezieht sich auf θλίψεσι zurück, ist aber in *Genus* und *Numerus*, dem klassischen Sprachgebrauche gemäss, nach δόξα bestimmt, welches in Bezug auf Menschen sowohl die Ehre oder den Ruhm, als auch den Gegenstand des Ruhmes umfasst. *Rückert* kann bei seiner Erklärung keinen Sinn in diesen Worten finden, sucht dieses aber durch den Einfall zu rechtfertigen, dass man dem Satze seine oratorische Bedeutung (wahrscheinlich *i. q.* Bedeutungslosigkeit) raube, wenn man in tiefe Forschungen über seinen Inhalt eingehe. Vernünftigerweise hat er jedoch nur Bedeutung durch seinen Sinn, und dieser ist: *welche Euch zum Gegenstande des Ruhmes dienen*, weil sie nämlich der Apostel in seinem Eifer für sie oder in dem rastlosen, auf die Befestigung und weitere Ausbreitung des ihnen verkündeten Glaubens gerichteten, Bestreben sich zugezogen hat. Der ganze V. rührt von der Besorgniss her, dass man vielleicht sein gegenwärtiges leidvolles Schicksal als Beweis für die Unwahrheit seiner Lehre und Zweideutigkeit seines Wandels ansehen und alsdann im Glauben irre und schwankend werden möchte, wogegen seine um des Evangeliums

willen standhaft erduldeten Leiden im Gegentheil zum Zeugnisse der Reinheit seiner Lehre und seines Wandels, zur Aufforderung, in dem angenommenen Glauben freudig und muthig zu beharren, zum Gegenstande froher Erhebung und edlen Ruhmes dienen müssen.

Die eben ausgesprochene Bitte steigernd, fährt der Apostel V. 14. mit wörtlicher Zurückbeziehung auf den V. 1. beabsichtigten Gedanken fort τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατα μοῦ κτλ., in welchen Worten die tiefe Ehrfurcht vor dem unendlich erhabenen Gegenstande der Anbetung und die Inbrünstigkeit des Gebetes ausgedrückt ist (vgl. Röm. XI, 4. XIV, 11.). — Der Zusatz τοῦ κυρίου - Χριστοῦ ist wahrscheinlich unächt, so dass ohne weitere Bestimmung πρὸς τὸν πατέρα steht, worin die zwiefache Beziehung auf *Christum* und vermittelst seiner auf die Christen überhaupt festzuhalten ist. Ohne jenen Zusatz kann natürlich das ἐξ οὗ V. 15. nur auf πατέρα bezogen werden, welches indess auch im anderen Falle nöthig wäre, weil πατέρα Hauptbestimmung bliebe — πατρία was vom Vater abstammt, väterliche Abkunft, überhaupt Familie, Stamm, Geschlecht, also: *jedes Geschlecht im Himmel und auf Erden*, alle himmlischen und irdischen Wesen — ὀνομάζεται von welchem alle Wesen *genannt werden*, welches nach der gewöhnlichen von *Koppe* und *Flatt* aufgenommenen Meinung bedeuten soll: Kinder Gottes heissen. Dieses kann jedoch weder durch ὀνομάζεσθαι und πατρία gerechtfertigt werden, noch durch den sonstigen Sprachgebrauch, wonach nur vorzugsweise die Christen wegen ihrer innern Verbindung mit *Christo* Kinder Gottes genannt werden. Aber da der Name Inbegriff des gesammten Seins und Wesens ist, so können sie von Gott nur deshalb ihren Namen führen, weil sie aus ihm hervorgegangen sind, aus ihm ihr Dasein und ihr Bestehen haben, und somit wird in jenen

Worten Gott allgemein als absoluter Urgrund aller daseienden Wesen bezeichnet; nur darf man nicht, wie *Holzhausen*, gleich von vorn herein behaupten, ὀνομάζειν heisse, von Gott gebraucht, ins Dasein rufen, für welche bestimmte Bedeutung es dem Apostel an anderen Ausdrücken nicht fehlt.

V. 16. folgt nun der Inhalt des Gebetes und die weitere Ausführung hiervon in den drei nächsten Versen — κατὰ τὸν πλοῦτον (oder nach mehr gesicherter Lesart κατὰ τὸ πλοῦτος) τῆς δόξης αὐτοῦ *nach dem Reichthume seiner Herrlichkeit*, in Gemässheit seines unendlich gnadenreichen Wesens, welches die δόξα, von Gott gebraucht, stets in sich schliesst — κραταιοῦσθαι (κρατύνεσθαι) gestärkt, bekräftigt oder befestigt werden (Luc. I, 80. II, 40. 1 Cor. XVI, 13.), welches dem ἐκκακεῖν V. 13. entgegengesetzt ist, und durch δυνάμει, das ohne alle Prädikatsbestimmung und wegen des folgenden διὰ τοῦ πνεύματος nothwendig einen adverbialen Sinn hat (mit Macht, kräftig), noch gesteigert wird. Der göttliche Geist ist aber überhaupt die in dem Menschen wirksame und ihn mit Wahrheit, Heiligkeit, Begeisterung und erhebender Gotteskraft erfüllende unendliche Macht, weshalb er als vermittelndes Princip ihres Gestärktwerdens dargestellt wird. — Nach *Holzhausen* soll in jenen Worten der Nebengedanke liegen, dass sie sich nicht wie Kinder von Irrlehrern sollen leiten lassen, welches indess sicher etwas deutlicher ausgedrückt sein würde, zumal da bis jetzt noch keine Irrlehrer zum Vorschein gekommen sind. — εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον *in Bezug auf den inneren Menschen* (gleichsam in den inneren Menschen hinein gestärkt werden). Es ist dieser ἔσω ἄνθρωπος der Mensch nach seiner inneren, für das Wahre und Gute empfänglichen, geistigen Wesenheit (Röm. VII, 23.), wogegen ὁ ἔξω ἄνθρωπος der Mensch in sündiger Fleischlichkeit

oder in dem von unreinen Begierden, Leidenschaften und Lastern erfüllten Zustande der σάρξ ist (2 Cor. IV, 16.). *Koppe* erklärt κραταιοῦσθαι εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον (*pro* ἐν τῷ νοΐ) durch *firmari animo i. e. certo sibi de aliqua re persuadere*, welche herausgequälte Ueberzeugung in dieser Unbestimmtheit des Inhaltes nicht viel mehr als fixe Einbildung sein kann.

Jenes kräftige Gestärktwerden am inwendigen Menschen setzt aber zugleich das Durchdrungensein von dem Wesen *Christi* voraus, und ebendeshalb fährt der Apostel, das Gesagte erörternd, ohne Verbindungspartikel V. 17. fort: κατοικῆσαι κτλ. Sollte hierin eine zweite besondere Bitte ausgedrückt werden, wie *Rükkert* meint, so wäre es mit dem Vorhergehenden nicht so unmittelbar verknüpft, und wie kann denn auch das innere Gestärktwerden durch den göttlichen Geist, und das Wohnen *Christi* in unserem Herzen unabhängig von einander jedes als selbstständiges Geschenk Gottes gedacht werden? Dieses Wohnen *Christi* in unserem Herzen kann, seiner bildlichen Form entkleidet, nur das geistige Sein, die unendliche Wirksamkeit und segensreiche Bekräftigung *Christi* in uns bedeuten, wofür der Glaube das vermittelnde und bedingende Element ist (διὰ τῆς πίστεως), weil dieser die Entäusserung der selbstsüchtigen, widerspenstigen Natur, und in der Annahme des geoffenbarten göttlichen Wortes die willige Hingabe an den Erlöser, hiermit das Beseeltsein von seinem Geiste und Wesen, von seinem Wissen und Thun erheischt.

V. 18. wird dieser Gedanke weiter entwickelt; aber durch die verschiedenen Verbindungen, welche in diesem V. möglich scheinen, entstehen einige Schwierigkeiten — ἐν ἀγάπῃ kann offenbar nur mit den folgenden Worten verbunden werden; denn auf das Vorhergehende bezogen würde es ein schwerfälliger, nachschleppender

Zusatz sein, während alsdann die folgenden Participia gar keine Prädikatsbestimmung hätten, wenn man nicht mit *Holzhausen* nach eignem Belieben ἐν αὐτῷ suppliren will. In der richtigen Verbindung mit ἐῤῥιζωμένοι haben es nun einige Ausleger objectiv von der Liebe Gottes und *Christi* gegen uns, andere subjectiv von unserer Liebe gegen Gott verstanden (*Rückert*). Durch eine solche scharfe Scheidung entsteht aber Einseitigkeit; denn wir können Gott nur wahrhaft lieben vermittelst des in uns wirksamen göttlichen Principes, oder auf dem Grunde der in uns mächtig bethätigten Gnade und Liebe Gottes, so dass unser Lieben die Liebe Gottes und *Christi* gegen uns voraussetzt, und mit in sich schliesst, da sonst jenes unmöglich sein würde; andererseits kommt auch die Liebe Gottes gegen uns erst dadurch zu ihrer wirklichen Vollendung, dass wir vermittelst ihrer Gott lieben, denn in der Liebe, mit welcher uns Gott geliebet, sollen umgekehrt auch wir ihn lieben, so dass es die objective (aber in uns thätige) Liebe Gottes und *Christi* ist, in welcher wir sein und bleiben sollen, oder in welcher unsere wahre subjective Liebe begründet und befestigt ist (Joh. XV, 9. und 10.). Beide Seiten sind nun allerdings von einander verschieden, aber keineswegs nach der gewöhnlichen Auffassung geschieden, weshalb man denn auch in der vorliegenden Stelle zwar die subjective Seite festzuhalten hat, (da unser Eingewurzeltsein in der Liebe voraussetzt, dass die Liebe Gottes und *Christi* in uns zur *subjectiven* geworden ist), also unsere Liebe gegen Gott, aber hierbei ist nicht zu übersehen, dass diese Liebe in der objectiven Liebe Gottes und *Christi* (V. 19.) ruhet und bestehet. — Die beiden Participia ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι sind entweder an das Vorhergehende geknüpft (*Koppe*, *Flatt*, *Rückert*) und für eine Anakoluthie gehalten, da sie, wo

nicht wegen des vorhergehenden ὑμῶν im Genitiv, doch wegen des ὑμῖν V. 16. im Dativ stehen müssten, oder man hat sie mit dem Folgenden verbunden, so dass ἵνα, welches eigentlich vor ἐν ἀγάπῃ stehen sollte, in lateinischer Weise nachgesetzt wäre (*Holzhausen.*). Letztere Transposition hat man besonders durch Gal. II, 10. (1 Cor. IX, 15. 2 Cor. II, 4.) zu rechtfertigen gesucht, wogegen indess *Rückert* mit Recht einwendet, dass der dort vorangesetzte kurze Objectscasus unserem Satze nicht gleich gestellt werden könne; er sucht daher die erstere Verbindung durch klassische Citate zu vertheidigen, in denen auf ähnliche Weise die Construction plötzlich verändert werde. Es rechtfertigt sich jedoch diese Construction durch sich selbst; denn hätte der Apostel den Genitiv oder Dativ gesetzt, so würde der Sinn nicht sein, dass sie in der Liebe eingewurzelt sein möchten, was doch der Apostel ausdrücken will, sondern vielmehr, dass sie die in der Liebe wirklich Eingewurzelten seien, im welchem Falle dann auch noch der Artikel hätte stehen müssen. Es verhält sich mit dieser Stelle wie mit IV, 2., wo man ebenfalls statt des Nominativs ἀνεχόμενοι wegen des vorhergehenden ὑμᾶς und des Infin. περιπατῆσαι den Acc. erwartet, aber irriger Weise, da, wenn ein Infin. in imperativischem Sinne vorangeht, das Prädikat ganz natürlich im Nomin. nachfolgen muss, weil es sonst einen ganz verkehrten Sinn ausdrücken würde. Wie Col. III, 16. nach dem Imperativ trotz des ὑμῖν das Participium διδάσκοντες im Nomin. nachfolgt, so auch in der vorliegenden Stelle, da die Participia auf den Wunsch oder die Bitte, dass sie in der Liebe fest eingewurzelt sein möchten, zurückweisen. — Hinsichtlich des Sinnes ist nun in diesen Worten die unbfleckte, dem von *Christo* beseelten gläubigen Wesen entsprechende, Seite des Wandels enthalten; denn wenn *Christus* ver-

mittelst des Glaubens an ihn in unseren Herzen wohnt, so müssen wir auch von Liebe beherrscht werden, vermöge deren unsere Gesinnungen, Willensäusserungen und Handlungen nach dem unendlichen Vorbilde *Christi* lautere Uneigennützigkeit, ungeheucheltes Wohlwollen, thatkräftige Theilnahme und willige Aufopferung für das Wahre und Gute beweisen. Um das Leben in der Liebe recht stark zu urgiren, gebraucht der Apostel die beiden Ausdrücke *ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι*, wodurch die Liebe gleichsam als heiliger Grund und Boden unseres Seins und Wandels dargestellt wird (vgl. Col. II, 7.).

Auf den beiden Grundstützen des Glaubens und der Liebe soll aber in *Christo* das christliche Leben ruhen *ἵνα ἐξισχύσητε κτλ.*, worin der Zweck, aber zugleich der mit der Erreichung desselben verbundene Erfolg angegeben wird. — *καταλαμβάνειν* festnehmen, ergreifen, festhalten, erfassen, worin, wie in dem Johanneischen *γινώσκειν* die Nebenbeziehung liegt, dass man sich den Gegenstand wahrhaft zu eigen macht und danach bestimmen lässt (V. 19.). *ἅγιοι* umfasst, wie sonst, die dem heiligen Leibe *Christi* angehörigen christlichen Glieder, und *Koppe's* Meinung, dass auch die zum Reiche Gottes gehörenden Engel oder Dämonen darunter zu verstehen seien, ist ein leerer Einfall. — Bei den Worten *τί τὸ πλάτος κτλ.* ist wegen des fehlenden Genitivs etwas zu suppliren und je allgemeiner dieses ist, desto leichter lässt sich erklären, wie es weggelassen werden konnte. Die vorhandenen Meinungen sind, dass die *Kirche* (*Koppe*), oder die Liebe Gottes oder *Christi* (*Flatt*), oder überhaupt die christliche Liebe (*Holzhausen*) zu ergänzen sei; allein der Kirche geschieht in dem Vorhergehenden keine Erwähnung, so dass darauf kein Leser kommen konnte, und für solche auffallende Schilderungen der Kirche findet

sich auch durchaus nichts Entsprechendes bei dem Apostel. Die Beziehung auf die Liebe Gottes oder *Christi*, welche einander vollkommen gleich sein würden, ist gleichfalls unzulässig, weil dadurch im Vergleich mit V. 19. ein tautologischer Sinn entstehen würde, und würde endlich die Liebe nur in der subjectiven Seite als christliche gefasst, so enthielten die Worte eine übertriebene, bedeutungslose Ausmahlung. *Rückert* erklärt sich für die Ergänzung der göttlichen Gnadenanstalt zum Heile der Menschen, welche allerdings eine solche Schilderung wol zuliesse, aber wegen der Bestimmtheit doch einer Bezeichnung bedürfte, da das Vorhergehende keine Anspielung darauf enthält. Am allgemeinsten lässt man in den Worten nur eine Beziehung auf Gott durchscheinen, dessen unendliches absolutes Wesen der bildlichen Vorstellung unter solchen Formen der Breite und Länge, Tiefe und Höhe vorschwebt. Dass der Apostel keinen sinnlichen Gegenstand, der in jenen räumlichen Dimensionen besteht, meint, versteht sich von selbst; wenn er daher sagt: zu erfassen, welches eigentlich die Breite u. s. w. sei, so heisst dies in geistigem Sinne: zu begreifen, worin die Unbeschränktheit und Gränzenlosigkeit, die unendliche Tiefe und Erhabenheit bestehe, und diese Bestimmungen gehören in Wahrheit lediglich dem göttlichen gnadenreichen Wesen in seinem unermesslichen Umfange an, weshalb sie darauf auch zu beziehen sind. Hiermit ist nun aber in der christlichen Anschauung des Apostels die in *Christo* geschehene Offenbarung der göttlichen Gnade und Liebe unmittelbar verbunden, und deshalb heisst es V. 19. weiter: *γνῶναί τε κτλ.* *und damit Ihr zu erkennen vermöget die alle Erkenntniss übersteigende Liebe Christi.* Nach der späteren Lutherschen Uebersetzung: dass *Christum* lieb haben viel besser ist, denn alles Wissen, müsste es wohl

heissen: τὴν ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ τῆς γνώσεως εἶναι ὑπερβάλλουσαν, wonach das Wissen von geringer Bedeutung zu sein scheint. Aber es lässt sich aus dem Sinne und Zusammenhange des Ganzen nicht absehen, was den Apostel hier so plötzlich zu einer Polemik gegen das Wissen veranlassen könnte, und sollte dies sein, so wäre in γνῶναι und τὴν ὑπερβαλλ. τῆς γνώσεως ein Widerspruch enthalten, da ja das Erkennen der Liebe die Erkenntniss als nothwendig voraussetzt. *Holzhausen* lässt diesen Widerspruch ruhig bestehen, erklärt ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, welches er schon in dem vorhergehenden V. supplirt, von der Liebe *zu Christo* und γνῶσις von der falschen unchristlichen Gnosis, ohne dafür eine Begründung geben zu können. — Die zu erfassende Liebe *Christi*, meint der Apostel, ist so überschwänglich, dass sie alle Vorstellung übersteigt, oder die Erkenntniss welche man davon hat, stets noch überragt und somit einen unerschöpflichen Inhalt dem Erfassen darbietet. Hiernach ist nun unter ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ zuvörderst nur die gegen uns bewiesene Liebe *Christi* zu verstehen, in deren unendlichem Umfange jedoch die Liebe Gottes und unsere Liebe zu ihm miteinbegriffen wird. Denn in der Sendung des Sohnes Gottes und in dem durch ihn vollendeten Versöhnungswerke hat Gott der Menschheit den höchsten Beweis seiner Liebe gegeben, wie umgekehrt *Christus* eben darin, dass er sich für die Menschheit freiwillig aufopferte, für sie in unendlichem Gehorsame litt und starb, seine Liebe bewies. Gottes heiliger Wille und *Christi* sind absolut identisch; daher bethätigt oder bewährt sich in *Christo* die Liebe Gottes und die Liebe *Christi* wurzelt in jener Liebe, mit welcher Gott die Welt liebet; das ewige Unterpfand aber dieser vereinten Liebe Gottes und *Christi* ist der *Geist*, der mit dem himmlischen Bande der Wahrheit

und Heiligkeit, der Frömmigkeit und Gerechtigkeit die Gemeinde und *Christum*, Gott und die Menschheit in Versöhnung und Einheit erhält. Durch diesen in uns lebendigen und wirksamen Geist ist die in *Christo* bethätigte Liebe Gottes oder die in Gott begründete Liebe *Christi* in unseren Herzen ausgegossen (Röm. V, 5.) und eben dadurch uns das lebendige Princip der wahren Liebe verliehen, welche als Liebe Gottes und *Christi* sich in uns mächtig erweist, indem wir vermittelst ihrer mit ganzer Seele Gott und *Christo* ergeben sind, so dass die Liebe ihrem Wesen nach nur *eine* ist und als verschiedene stets eine innere wechselseitige Beziehung behält. Indem wir die unendliche Liebe *Christi* erfassen, nehmen wir sie in uns auf, machen sie zu der unsrigen, und dies soll geschehen: ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ *damit Ihr erfüllet werdet in die gesammte Fülle der Gottheit hinein*, in dieselbe, als Ziel der Vollendung, gleichsam völlig versenkt werdet. — πλήρωμα umfasst auch hier die unendliche *Fülle* der an Gnade und Wahrheit, Grösse und Herrlichkeit unerschöpflichen Wesenheit Gottes, welche in *Christo*, dem reinen Abbilde des Vaters, offenbar geworden ist und den absoluten Inhalt des in der Kirche verwirklichten himmlischen Reiches ausmacht (vgl. I, 23. Col. I, 19. II, 9. Joh. I, 16.). Diese in Christo geoffenbarte und im Geiste der Wahrheit ewig offenbare Gottesfülle ist es, von welcher der Christ erfüllt sein soll, um den wahren, heiligen und seligen Gehalt des von Glaube und Liebe durchdrungenen Lebens, das Ziel der christlichen Bestimmung zu erlangen. — *Koppe* bleibt bei seiner widersinnigen Meinung, dass πλήρωμα hier wie I, 23. die äussere *Kirche* bedeute, und übersetzt: die unermessliche Liebe *Christi* erweiset sich darin, dass Ihr Heidenchristen in die Kirche oder das göttliche

Reich aufgenommen seid (*ἵνα πληρ. pro ἐν τῷ πληρωθῆναι ὑμᾶς κτλ.*), worin von der ursprünglichen Construction und Bedeutung der Worte kaum noch eine Spur sichtbar ist. *Flatt* denkt an eine Menge von Gütern, deren voller Besitz uns nach diesem Leben zu Theil werden soll, welches eine äusserliche Vereinseitigung des in *πλήρωμα* begriffenen geistigen Inhaltes ist. Richtiger erinnern *Rückert* und *Holzhausen* an die *δόξα*, welche Gott in höchster Fülle besitzt und von uns erlangt werden soll; doch ist die Bestimmung: sittliche Vollkommenheit (*Rück.*) oder Stärke des göttlichen Lebens (*Holzh.*) mangelhaft.

Mit der ausgesprochenen Bitte verbindet nun der Apostel V. 20 und 21. noch eine Doxologie, um Gott in der Ueberschwänglichkeit seines gnadenreichen mächtigen Wesens hochzupreisen — *ὑπερεκπερισσοῦ* (*ὑπὲρ, ἐκ* und *περισσοῦ*) mehr als überflüssig, überschwänglicher, und wegen dieses comparativen Sinnes folgt der Genitiv *ὧν* (*τούτων, ἃ*) — *dem aber, der über Alles hinaus sich überschwänglicher zu zeigen vermag, als das ist, was wir bitten oder denken*, dem also unsere Bitte oder unser Verstand keine Schranke, kein Maass bestimmen kann — *κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμ. ἐν ἡμῖν nach oder vermöge der in uns wirkenden Kraft*, welche nämlich in dem, unserem gläubigen Innern inwohnenden und segensreich sich bethätigenden, göttlichen Geiste besteht — *ἡ δόξα* die Herrlichkeit oder Majestät Gottes, wie sie zugleich von Seiten der Kirche anerkannt und hochgepriesen wird, so dass hier die Bedeutung *Ehre, Lobpreisung* oder *Verherrlichung* passend ist. — Für *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* scheint die richtigere Lesart *ἐν τῇ ἐκκλ. καὶ ἐν Χρ. Ἰ.* zu sein, woneben sich noch *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ*, oder auch bloss *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* findet. Dass nach der am meisten gesicherten Lesart der Apostel

eine besondere Lobpreisung in der Kirche und in *Christo* meine, ist undenkbar, da eine solche Trennung unmöglich ist; es kann daher das καί hier nur in der genauer bestimmenden, explicativen Bedeutung: *und zwar* genommen werden, so dass nun durch den Zusatz ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ das vermittelnde geistige Princip, in welchem die Kirche Gott die ihm gebührende Ehre zollen soll, bezeichnet wird. Somit braucht man weder mit *Flatt* διὰ τῆς ἐκκλησίας noch mit *Koppe* Χριστοῦ Ἰησοῦ zu lesen; denn Ersteres ist in dem umfassenden Sinne des ἐν mitenthalten und Letzteres verflacht wiederum den Sinn. — εἰς πάσας τὰς γενεάς κτλ. *bis auf die Geschlechter der Zeit der Zeiten* oder aller Zeitalter, durch welche Häufung gleichbedeutender Wörter der Begriff der Ewigkeit in hebräischer Weise stark ausgedrückt ist. — Zum Zeichen endlich, dass das ausgesprochene, als innigster Wunsch des Gott geweihten Gemüths, in Erfüllung gehen möge, ist noch ἀμήν hinzugefügt: ja so möge es geschehen.

Cap. IV.

An die geschehenen dogmatischen Erörterungen Ermahnungen knüpfend, fordert der Apostel zuvörderst zu einem der christlichen Berufung würdigen Wandel, zu friedlicher Einheit in der Liebe auf, welche durch die verschiedenen Gnadengaben oder Aemter nicht gestört werden dürfe; worauf er sodann die Bitte folgen lässt, dass sie von dem heidnischen Treiben sich gänzlich lossagen, den alten Menschen ablegen, im Geiste Gottes aber den neuen anziehen und demgemäss gesinnt sein und handeln möchten.

V. 1. Durch οὖν wird das Nachfolgende mit dem Vorhergehenden in Verbindung gesetzt, und um den

Ermahnungen mehr Gewicht zu geben, um sie eindringlicher zu machen, schiebt der Apostel wiederum, wie III, 1., die Worte ein: ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ (vgl. Philem. 9.), d. h. ich, der in *Christo* lebend und wirkend, gegenwärtig gefangen gehalten werde, worin zugleich liegt: um *Christi* oder um des Evangeliums willen, obwohl ἐν κυρίῳ und διὰ τὸν κύριον (*Koppe* und *Flatt*) nicht einerlei ist. Sollte aber ἐν κυρίῳ zu παρακαλῶ gehören, so würde es auch sicher, wie 1 Thess. IV, 1. (vgl. Philem. II, 1.) damit verbunden sein. — In ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως fasst der Apostel alles das kurz zusammen, wodurch die Erfüllung unserer Berufung zur Freiheit und Seligkeit der Kinder Gottes bedingt ist, nämlich durch einen den göttlichen Anforderungen genügenden Wandel. Der Zusatz ἧς ἐκλήθητε macht bemerklich, dass die an sie, als Christen, ergangene Berufung nicht in irgend einem Zufalle oder in der Willkür, sondern im göttlichen Gnadenbeschlusse begründet sei. Nach *Holzhausen* soll der Beruf darin bestehen, »dass sie sich über alles Menschliche und Beschränkte erheben, und darum diejenigen ihrer Mitchristen, die aus Schwäche an manchen menschlichen Satzungen (des Judenthums) festhalten, lieben und achten,« wonach also der christliche Beruf eigentlich nur die Starken betrifft. Gegen eine solche kümmerliche Meinung lehrt indess der Apostel, dass die Christen zur *Freiheit,* d. h. zu einem in Gott freien geistigen Leben, wodurch die Erlangung der himmlischen Herrlichkeit bedingt ist, berufen seien (Gal. V, 13. 1 Thess. II, 12.).

Die vorangeschickte allgemeine Ermahnung wird nun in besonderen paränetischen Beziehungen V. 2 ff. weiter ausgelegt. — ταπεινοφροσύνη Anspruchlosigkeit, Selbstverleugnung, Selbsterniedrigung, Demuth, im Gegensatze gegen Hochmuth, Hoffahrt, Stolz,

Selbstsucht, Prahlerei (κενοδοξία). — πρᾳότης Sanftmuth, Milde, indem man in der Gesinnung, dem Urtheile und dem ganzen Betragen ein nachgiebiges, duldsames Wesen beweist — μακροθυμία Langmuth, vermöge deren man es nicht zu leidenschaftlichen Ausbrüchen des Unwillens oder Zornes kommen lässt, sondern mit Gelassenheit die Beleidigungen oder Kränkungen Anderer erträgt (Gal. V, 22.). Da der erste V. in der Ermahnung zu einem des Berufes würdigen Wandel einen vollen Gedanken enthält, so verbindet man jene drei Ausdrücke am passendsten mit der gegenseitigen Aufnahme in der Liebe, welche die hervorgehobenen Tugenden als besondere Bestimmtheiten in sich begreift — ἀνεχόμενοι (einander erduldend oder vertragend — Col. III, 13) soll nach der herrschenden Ansicht wegen des vorhergehenden ὑμᾶς und περιπατῆσαι sprachwidrig sein, und entweder für den Accus. (*Koppe*, *Rückert*, *Holzhausen.*) oder als Imperativ für ἀνεχόμενοί ἐστε (*Flatt* u. A.) stehen. Allein wegen des in περιπατῆσαι liegenden imperativischen Sinnes muss das Prädikat nothwendig im Nomin. nachfolgen, da, wenn ἀνεχομένους stände, der Sinn sein würde: ich ermahne Euch, würdig zu wandeln u. s. w., Euch die Ihr einander aufnehmet in der Liebe, wogegen in dem vorliegenden Falle erst dazu aufgefordert wird (s. III, 18.).

Mit der Ermahnung zur Verträglichkeit in der Liebe steht die V. 3. folgende in innerem Zusammenhange — ἑνότης τοῦ πνεύματος die in dem unend- Sein und Wirken des mit sich absolut einigen göttlichen Geistes bestehende Einheit, da derselbe seinem Wesen nach über jegliche Entzweiung erhaben ist und in allem wahren Denken, heiligen Wollen und sittlichen Thun das eine gleiche Princip ausmacht, so dass die von ihm wahrhaft Beseelten den Widerspruch überwunden haben. Die meisten Ausleger, von denen

jedoch *Holzhausen* durch die eigenthümlich flache Deutung der Worte von der Einheit *des lebendigen Christenthums* abweicht, denken an Uebereinstimmung der Gesinnung, welche allerdings mit darin liegt, aber selbst in jener Einheit begründet ist. — Sie sollen diese Einheit des Geistes zu erhalten streben ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης *in dem Bande des Friedens* d. h. in dem Alle mit einander verbindenden Frieden, der ein gegenseitiges uneigennütziges, wohlwollendes, liebreiches Verhalten voraussetzt und wo dieses fehlt, da wird die Einheit des Geistes durch Unfrieden gestört. *Rückert* kommt unter weitschichtigen Vorkehrungen zu dem Resultate, dass hier dasjenige gemeint sei, was den Frieden zusammenknüpft d. h. stiftet und erhält, nämlich die Liebe. Durch diese wird der Friede allerdings vermittelt; aber warum soll denn nun der Apostel nicht gleich den vermittelten friedsamen Zustand bezeichnen, als in welchem die Einheit des Geistes sich verwirklicht zeigt? *Holzhausen* fasst ἐν τῷ συνδ. mit πνεύματος (Ὅ ἐστιν ἐν τῷ συνδέσμῳ) zusammen, *den Geist* (das sog. lebendige Christenthum), der Alle in Frieden vereinigt, welches zwar wahr ist, aber hier wegen ἑνότητα tautologisch sein würde, während der Zusatz nach der richtigen Auffassung angiebt, worin sie die in dem wahren christlichen Wesen wurzelnde Einheit des Geistes beweisen sollen.

Zur Begründung der ausgesprochenen Ermahnung lässt nun der Apostel in den nächsten Versen einige aus dem innersten Christenthume entlehnte Bemerkungen folgen — ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα *ein Körper und ein Geist*, nämlich unter allen Bekennern *Christi*, welche ja häufig als ein organischer von dem göttlichen Geiste beseelter Leib betrachtet werden (Röm. XII, 5. 1 Cor. X, 17. XII, 12.). Ob man

ἐστί oder ἔστε supplirt, und πνεῦμα Uebereinstimmung der Gesinnung oder göttlicher Geist übersetzt, worüber *Rückert* ausführlich handelt, bleibt sich im Wesentlichen ganz gleich; denn die geistige Einheit ist im innersten Wesen des Christenthums begründet, und darum soll sie sich auch unter ihnen darstellen, welches Letztere indess, da der Apostel das Vorhergehende begründen will, nicht besonders hervorgehoben zu werden braucht. Die Uebereinstimmung der Gesinnung aber, überhaupt die Einheit des geistigen und sittlichen Lebens ist ohne den göttlichen Geist platterdings unmöglich, da der Apostel ausser demselben kein zweites selbstständiges Princip der Vereinigung kennt, und andererseits schliesst auch der Geist in seinem wirksamen Dasein die Gleichheit der Gesinnungen und Bestrebungen in sich: so dass jene Trennung haltlos ist. Die Gemeinde des Herrn besteht aus einem Körper und einem Geiste — καθὼς καὶ ἐκλήθητε κτλ. *wie Ihr auch berufen seid in einer Hoffnung Eures Berufes* — ἐν μιᾷ ἐλπίδι, heisst es, da sie bereits wirklich berufen und von einer Hoffnung durchdrungen sind, wogegen εἰς μίαν ἐλπίδα (wofür es *Flatt* und *Rückert* nehmen) auf die Hoffnung als noch fernes Ziel hindeuten würde. Das Eingeschlossensein derselben in ihrem gegenwärtigen christlichen Berufe ist noch besonders in dem Zusatze τῆς κλήσεως ὑμῶν (welchen *Koppe* für überflüssig hält) ausgedrückt: die mit der an sie ergangenen Berufung unmittelbar verbundene Hoffnung auf himmlische Verherrlichung (vgl. I, 18.).

In derselben begründenden Absicht richtet der Apostel V. 5. den Blick auf hervorstechende Seiten des Christenthums, in denen gleichfalls jene Einheit characteristisch ist, nämlich auf *Christum*, als den *einen* Herrn, auf den *einen* Glauben und die *eine* Taufe. Im eigentlichen Sinne hiess *Christus Herr*, solange er

in persönlicher Gegenwart für die Seinen sowohl in leiblicher als geistiger Hinsicht emsige Sorge trug, sie lehrte, leitete und bestimmte; da war er ihr Lehrer, Meister und Herr, sie seine Schüler, Jünger und Diener. Nach dem Tode und der Auferstehung ist er aber im uneigentlichen Sinne *Herr* als das die Gemeinde im Geiste durchdringende und beherrschende Princip, welches den unendlichen Bestimmungsgrund derselben ausmacht, aber gleichsehr den absoluten Gegenstand und Mittelpunct, wie auch das Endziel ihrer Bestimmung, da die Vereinigung mit ihm oder die Verherrlichung in seinem verklärten geistigen Wesen der höchste Endzweck so für den Einzelnen wie für das Ganze ist. — *μία πίστις* als das *eine* bedingende Element oder vermittelnde Moment des wahren Christseins, wodurch der Christ in seinem Wesen und Wandel beweist, dass er von *Christo*, dem unendlichen Principe des wahren und seligen Lebens, wirklich beseelt, ihm mit ganzer Seele in der That und Wahrheit ergeben ist. — *ἓν βάπτισμα* als äussere Bestätigung des Christseins und Verpflichtung zu einem dem Geiste der Wahrheit und Gerechtigkeit, des Glaubens und der Liebe vollkommen entsprechenden Leben. Wie nun in diesen, den absoluten Gegenstand, das innere Element und das äussere Siegel des christlichen Seins umfassenden, Grundseiten die *Einheit* characteristisches Merkmal ist, so sollen sie dieselbe als im göttlichen Geiste begründete und befestigte Einmüthigkeit, als friedliche Eintracht und Liebe in ihrem gegenseitigen Verhalten wirklich hervortreten lassen. Hierzu fordert endlich auch noch das gleiche Bekenntniss des einigen Gottes, welcher im christlichen Sinne der Vater Aller ist, auf. Obwohl aber vorhin *Christus* und ebenso der Geist in das Object der christlichen Verehrung mit einbegriffen werden, so wird durch sie

doch keineswegs die Einheit Gottes aufgehoben; denn Gott selbst ist es, der in ihnen sich offenbart und seine ewige Gegenwart und Wirksamkeit beweist, weshalb ihr Wesen, als absolut göttliches, von Gott nicht geschieden, sondern mit ihm identisch ist. In dieser einen gleichen Wesenheit wird die Einheit vollkommen bewahrt, und indem der Christ den Geist oder *Christum* verehrt, so ist in ihnen nur das Göttliche oder Gott selbst Gegenstand der Verehrung, nichts Menschliches, Endliches oder Zeitliches, welches Götzendienst wäre und die Einheit des einen absoluten Gegenstandes der Verehrung vernichten würde. Was nun als Prädikatsbestimmung zu ϑεός noch nachfolgt, das begreift zugleich das Dasein und Wirken *Christi* und des Geistes, oder die Thätigkeit Gottes vermittelst derselben in sich; denn sonst müssten diese dem Apostel nur leere Namen sein oder eine für sich selbstständige, von der Wirksamkeit Gottes wesentlich verschiedene Thätigkeit haben, durch welchen Widerspruch die Einheit der Wesenheit und Wirksamkeit Gottes wiederum aufgehoben wäre. Gott ist aber als Vater von Allen ὁ ἐπὶ πάντων (welches ἐπί *Koppe* sprachwidrig in ἐν umsetzt) d. h. die über alles Räumliche und Zeitliche, über alle irdische und endliche Geschöpfe erhabene, unbedingte und unbeschränkte Macht; ferner διὰ πάντων ist und wirkt er, sofern er als schaffende und erhaltende Allkraft Alles durchdringt, als absolut bestimmende Ursache durch Alles sich gleichsam hindurchzieht, und dass der Apostel in diesem Verhältnisse Gottes zur Welt und Menschheit sich den Sohn Gottes als den unendlichen Vermittler denkt, ersieht man ganz deutlich aus Col. I, 15 ff.; endlich ἐν πᾶσι ist er als das immanente geistige Princip, als der in der Natur, der Geschichte und dem Bewusstsein allgegenwärtige heilige Geist. Demnach

istes ein und derselbige Gott, der in der unendlichen Erhabenheit seines absoluten Wesens von sich Alles abhängig macht, der durch *Christum* Alles vermittelt und im Geiste Alles vollendet. Hinter πᾶσιν findet sich noch der Zusatz ἡμῖν und ebenfalls ὑμῖν, welches indess nach der sichersten Auctorität späterhin hinzugesetzt wurde, um die besondere Beziehung auf die Christen hervortreten zu lassen. Am passendsten ist es, den Sinn ganz allgemein zu fassen, so dass das Verhältniss Gottes nicht nur zur Christenheit, sondern überhaupt zur Welt und Menschheit bestimmt wird. *Koppe* behält ὑμῖν bei und leert den Inhalt der Worte durch die Umschreibung aus: *cui vos omnes debetis omnia*, welches doch wahrlich seltsam ausgedrückt wäre!

Auf dem Grunde der in allen Seiten des Christenthums ausgeprägten Einheit sucht nun der Apostel darzuthun, dass auch die verschiedenen Gnadengaben das gemeinsame Ziel der innigsten Vereinigung haben.

V. 7. Einem Jeden von uns ist verliehen ἡ χάρις die Gnade in irgend einer besonderen Bestimmtheit, in der einen oder anderen Geistesgabe, so dass der Artikel eben dieser speciellen Beziehung wegen vorgesetzt ist — κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χρ. *nach dem Maasse der Gabe Christi*, d. h. je nachdem *Christus* sie in dieser oder jener Form, in einem höheren oder niederen Grade einem Jeden geschenkt hat, so dass also in δωρεά die Bedeutung der Gabe oder des Gebens festzuhalten und nicht etwa durch *benignitas* (*Koppe* und *Flatt*) zu verwischen ist.

Durch die Erwähnung der Gnadengabe wird jedoch der Apostel an bekannte messianische Aussprüche erinnert und er fährt deshalb V. 8. fort: διὸ λέγει κτλ. Man kann λέγει impersonell nehmen (*daher heisst es*), oder auch ἡ γραφή suppliren, welches häufig aus-

gelassen ist (V, 14. Röm. XV, 10. Jac. IV, 6. vgl. 1 Cor. VI, 16.). Die Stelle findet sich nun aber nirgends so, wie sie hier von dem Apostel angeführt wird, obwohl sie auf Ps. LXVIII, 19. augenscheinlich hinweist. *Flatt* meint, dass der Apostel jene Stelle aus einem damals beliebten kirchlichen Liede entlehnt habe, welche Hypothese indess unbegründete Meinung bleibt. Der Apostel citirt oft alttestamentliche Stellen, ohne sich an den Wortsinn ängstlich zu binden, wenn die innere Beziehung derselben zu *Christo* und hiermit ihre wahre messianische Bedeutung hervorgehoben werden soll. Von der geschehenen Thatsache oder Erfüllung aus wird auf die eine oder andere Weissagung zurückgesehen und der in dieser verschlossene wahre Gehalt, wiefern er der Erfüllung entspricht, dargelegt, jedoch so, dass nicht erst die Erfüllung durch die Weissagung bewiesen (denn wie Vieles ist in *Christo* vollbracht, was nicht geweissagt war!), sondern umgekehrt die Weissagung als einzig und allein in dieser Erfüllung wirklich und wahr anfgezeigt werden soll. Nach des Apostels Ueberzeugung, die Viele mit ihm theilen mochten, kann nun jene Stelle, sofern sie Wahrheit enthält, nur auf den Messias bezogen werden und demgemäss wird der Sinn derselben modificirt, und aus diesem in Sinn und Worten etwas anders lautenden Citate ein weiterer Schluss gezogen. Im Psalm ist von einem Sieger (nach der messianischen Auffassung vom *Messias*) die Rede, der sich nach Ueberwindung seiner Feinde auf erhabenen Thron begeben und die gemachten Gefangenen mit sich geführt, einen glänzenden Triumphzug gehalten hat — ὕψος (מָרוֹם) Höhe, Himmelshöhe, Himmelsthron, im uneigentlichen Sinne: himmlische Erhabenheit (Jac. I, 9.) — *αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλωσίαν* Gefangenschaft

erbeuten, eine Schaar von Gefangenen mit sich führen, welches auf *Christum* angewandt bedeuten soll, dass er sich glorreich über seine Feinde erhoben habe — καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρ. d. h., mit Bezug auf Christum, und hat Gnadengaben den ihm Angehörigen verliehen. Nach dem hebräischen Texte (לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם) scheinen Huldigungsgeschenke gemeint zu sein, die jener Sieger unter den Menschen in Empfang genommen hat; da nun aber der Apostel bei ἀναβάς an *Christum* denkt, so kann mit Rücksicht auf ihn auch nur von einem Geben die Rede sein; denn nur der Mensch empfängt aus der Fülle seines inhaltsreichen unendlichen Wesens, nicht aber er von dem Menschen, welcher ihm gegenüber der Bedürftigste ist.

V. 9 und 10. folgert nun der Apostel, dass der Emporgestiegene zuvor herabgestiegen sein müsse, dass also unter dem ἀναβάς *Christus* zu verstehen sei, der aus seiner Selbsterniedrigung sich in himmlischer Hoheit über Alles wieder erhoben habe. — τὸ δὲ ἀνέβη κτλ. *das aber*, dieser Ausdruck aber, *er ist emporgestiegen*, *was ist* oder bedeutet oder sagt er anders, *als dass er auch herabgestiegen ist* — εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς *in die unteren Theile der Erde*, in die untere Erde, welche hier von dem Gesichtspuncte der höheren Regionen des Himmels aus comparativisch bezeichnet wird, indem die dem Himmel oder den oberen Regionen gegenüberstehenden unteren Theile durch τῆς γῆς als die sichtbar *irdischen* näher bestimmt werden. Das Emporsteigen zum Himmel, meint der Apostel, setzt nothwendig ein Herabgestiegensein zur Erde voraus, wie beides in der himmlischen Erhöhung und irdischen Erniedrigung *Christi* wirklich der Fall ist. — In einigen Ausgaben steht noch πρῶτον nach κατέβη, welches indess den besten Zeugnissen zufolge unächt

ist, wenn gleich es in dem Sinne der Worte liegt; die Aechtheit des μέρη kann ebenfalls, weil es in mehreren Handschriften fehlt, schwankend scheinen, hat aber doch überwiegende Auctorität für sich und mochte wol zu Gunsten der Auffassung von dem Untersten der Erde oder der Unterwelt weggelassen werden. Unter den ältesten Auslegern war nämlich die Ansicht vorherrschend, dass τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς nach dem hebr. תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ (Ps. LXIII, 10. Ezech. XXVI, 20. XXXI, 14. XXXII, 18.) die *unterirdischen Oerter*, den *Scheol* oder das *Todtenreich* bedeuten, so dass der Himmelfahrt die Höllenfahrt, oder wenigstens das Begräbniss, der Tod oder Aufenthalt der Todten, die Unterwelt entgegengesetzt wird, wovon es auch *Rükkert* verstehen zu müssen glaubt. Noch eine andere Erklärung, dass nämlich der *Mutterleib* (nach Ps. CXXXIX, 15. vgl. Hiob I, 21.) zu verstehen sei, entspricht den Worten am wenigsten, weil nämlich jene Bedeutung selbst im A. T. noch zweifelhaft ist und von dem Apostel ohne Zweifel deutlicher ausgedrückt sein würde, zumal da alle sonstige Anspielung darauf fehlt. Aber auch jene Ansicht ist unzulässig; denn die Worte für sich, wenn man ihr comparatives Verhältniss zu dem ersten Satze nicht übersieht, können sprachlich weder Begräbniss, noch Tod, noch Unterwelt bedeuten, und man kann es daher aus der einen oder anderen Rücksicht nur folgern, aber selbst hierfür keine Begründung in ähnlichen Ausdrücken oder Vorstellungen des Apostels geben. Endlich will diese Auffassung auch in den Zusammenhang nicht recht passen, wonach der Apostel meint, dass allein *der* zum Himmel emporsteigen könne, welcher seinem Wesen nach auch himmlischer Abkunft sei (was *Christus* von sich selbst Joh. III, 13. in absolutem Sinne sagt), der also

vor jenem Emporsteigen von dem Himmel herabgestiegen sei. Was nicht aus dem Himmel hervorgegangen ist (und somit wenigstens der Fähigkeit nach himmlisch ist) das kann auch nicht in den Himmel erhoben werden; dieses setzt jenes voraus und demgemäss weiset das Emporsteigen zum Himmel (welches weder von dem abgesonderten himmlischen Sein noch von dem irdischen, als solchem, ausgesagt werden kann) auf ein Herabgestiegensein zur Erde zurück, welches allein (nicht aber das Begräbniss oder der Tod oder die Höllenfahrt) jenem ersten Gliede vollkommen entspricht.

Das Gefolgerte nun kurz zusammenfassend sagt der Apostel V. 10. ο καταβάς κτλ. *der Herabgestiegene ist selbst auch der über alle Himmel Emporgestiegene.* Die Anspielung auf mehrere Himmel ist hierin unverkennbar; ob aber dem Apostel dabei die von den Rabbinen ausgemahlten *sieben* oder die gewöhnlich angenommenen *drei* Himmel (Luft- Stern-Gottes-Himmel) vorgeschwebt haben, muss wohl dahin gestellt bleiben (vgl. 2 Cor. XII, 2.). Wenigstens in der vorliegenden Stelle liegt nur dieses, dass er über alle die Himmel, welche man sich vorstelle, emporgestiegen sei, also in das erhabenste Reich des Gedankens sich erhoben und hiermit natürlich auch die höchste Würde und Herrlichkeit erlangt habe — ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα *damit er das Alles erfüllte oder vollbrächte,* was nämlich von ihm zum Heile der Menschheit vorbereitet war. πληροῦν erfüllen, vollkommen machen, vollenden, wofür *Koppe* die Bedeutung annimmt: *regnum solenne et universum instaurare,* und *Flatt* (auch *Holzhausen*) die Christengemeinde mit seinen Gaben zu erfüllen, welches früher bis zur totalen Anfüllung des Weltalls in der Allgegenwart *Christi* gesteigert wurde. *Koppe's* Meinung weicht von der

ursprünglichen Bedeutung des Wortes zu weit ab und ist schon deshalb unpassend, weil ja das himmlische Gottesreich bereits instaurirt war, die von *Flatt* angenommene Bedeutung ist nur zu beschränkend, wiewohl sie in dem richtigen Sinne mitaufgehoben ist. Denn die Gnadengaben, mit denen der Versöhner die Gemeinde erfüllt, sollen allerdings zur Erreichung seines unendlichen Zweckes dienen; aber so sind sie doch nur das vermittelnde Moment, während die vollkommene Versöhnung der Gemeinde mit Gott und die hiermit verbundene Vollendung des gestifteten Reiches der Wahrheit das ewige unendliche Werk ist, welches *Christus* als verklärter Sohn Gottes im Geiste vollbringt, und zu diesem Endzweck hat er, wie es V. 11. weiter heisst, Einige zu Aposteln eingesetzt u. s. w. — Mit Rücksicht auf die V. 7. berührten Gnadengaben und auf ἔδωκε δόματα V. 8. gebraucht der Apostel auch hier nicht τίθημι, sondern δίδωμι, indem er das Einsetzen zu Aposteln u. s. w. als Verleihen der Gnadengaben betrachtet; überhaupt steht δίδωμι (נָתַן) besonders dann, wie im Klassischen, für τίθημι, wenn ein Geben im guten Sinne, ein Verleihen oder Schenken zu verstehen ist (I, 22.), während τίθημι statt δίδωμι gesetzt wird, wenn ein Geben im üblen Sinne, ein Verhängen von Uebeln, Strafen u. dgl. ausgedrückt werden soll, wovon indess der neutest. Sprachgebrauch auch abweicht (1 Cor. XII, 28.). — ἀπόστολοι καὶ προφῆται sind hier wie II, 20 und III, 5. die christlichen Apostel und Propheten, die in der weiteren Förderung und tieferen Erfassung des geoffenbarten göttlichen Wortes die empfangenen Gnadengaben bewiesen. — εὐαγγελισταί heissen aber diejenigen, welche im Dienste des Evangeliums bald den Aposteln, bald dieser oder jener Gemeinde hülfreichen Beistand leisteten,

weshalb z. B. *Philippus* und *Timotheus* so genannt werden (Apstg. XXI, 8. 2 Tim. IV, 5. Phil. II, 19.). Enger als die eben genannten verbindet der Apostel mit einander die *ποιμένας καὶ διδασκάλους*, da die Aemter derselben sich gegenseitig ergänzten, obwohl gegen *Rückert's* Behauptung, dass sie ganz einerlei seien, schon die eigenthümliche Bedeutung jedes Ausdrucks spricht. Jene hatten als Hirten, Führer oder Vorsteher überhaupt für die allgemeinen, besonders disciplinarischen, Angelegenheiten der Gemeinde Sorge zu tragen, und waren als solche zugleich die *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι*, diese waren vorzugsweise die *Lehrer*, welche vornehmlich für die geistige Nahrung sorgten, mit dem nöthigen Unterrichte und der weiteren Fortbildung einzelner Gemeindeglieder sich befassten. Dass beides mitunter in einer Person vereinigt war, kann nicht zur Richtschnur für die Bestimmung des Begriffs der Ausdrücke gemacht werden.

Diese mit verschiedenen Gnadengaben von *Christo* ausgerüsteten Diener des göttlichen Wortes sind aber nach V. 12. insgesammt bestimmt *πρὸς τὸν καταρτισμὸν κτλ.* *zur Zurichtung der Heiligen zum Werke des Dienstes für die Erbauung des Leibes Christi,* d. h. um die gesammten Gemeindeglieder zum thätigen Dienste für den Aufbau oder die weitere Förderung der Kirche tüchtig zu machen — *καταρτισμός* (*κατάρτισις*) Wiedereinrichtung, Bekräftigung, Befähigung — *τῶν ἁγίων* aller vom heiligen Geiste beseelten Christen, ohne Unterschied der verschiedenen Aemter oder Gnadengaben — *ἔργον* mit folgendem Genitiv dient mitunter zur Bezeichnung, dass die Sache in ihrer Verwirklichung und Ausführung, in ihrem wirklichen Bestehen gemeint sei (vgl. Röm. II, 15. Gal. IV, 4.), weshalb man es weder mit *Koppe* für einen Pleonasmus halten, noch mit *Flatt* durch *Amt* übersetzen darf.

Auch die Beziehung zu den Kirchendienern, welche *Holzhausen* festhält, ist zu weit hergeholt, wogegen *Rückert's* Erklärung, dass ἔργον auch *res gerenda* bedeute und daher in Verbindung mit διακονίας *ad peragendum ministerium* zu übersetzen sei, natürlicher und für den Sinn passender ist — διακονία ist der Dienst überhaupt, welcher, so verschieden er auch nach seinen mannigfaltigen Verzweigungen sein mochte, doch in der vereinten Thätigkeit Aller auf die Vervollkommnung der Kirche abzweckt (Col. IV, 17. 2 Tim. IV, 5. 1 Tim. I, 12.) — εἰς οἰκοδομήν (oder οἰκοδόμησιν) zur Erbauung oder zum Aufbau, d. h. zur höheren Ausbildung des Leibes *Christi*, sowohl in scientivischer als auch moralischer Hinsicht. Alle sollen demnach mit ihren Gnadengaben dahin wirken, dass sie die Glaubensbrüder insgesammt zu irgend einem für das Heil der Kirche förderlichen Dienste tauglich machen. Diesen den Worten angemessenen und klaren Sinn verdrehet *Koppe* dadurch, dass er εἰς ἔργον διακ. mit ἔδωκε verbindet und vor πρὸς τὸν καταρτ. (εἰς τὸ διακονεῖν τοῖς ἁγίοις) stellt. Der Apostel sagt dagegen, dass nicht bloss die erwähnten Apostel, Propheten u. s. w., sondern vermittelst ihrer überhaupt alle Christen zur allgemeinen Vervollkommnung beitragen sollen, damit das der Kirche vosgesteckte Ziel der Vollendung erreicht werde, wovon in dem folgenden Verse die Rede ist.

V. 13. καταντᾷν einem bestimmten Ziele entgegenkommen, herannahen, oder, mit εἰς und ἐπί, dahin gelangen — οἱ πάντες die Alle, welche nämlich zur Gemeinde des Herrn gehören, wir Christen ohne Unterschied des Standes, Amtes und Berufes. — ἡ ἑνότης τῆς πίστεως κτλ. die Einheit des Glaubens und der Erkenntniss des Sohnes Gottes, allgemeine Gleichheit im Glauben und Erkennen, d. h. derjenige Zustand, in

welchem der Glaube und die in dem Sohne Gottes begründete und auf ihn, als das absolute Object, gerichtete Erkenntniss in der Wahrheit zu gleicher gemeinsamer Gewissheit gelangt sind, so dass, nach Ueberwindung der trennenden Irrthümer und Irrlehren, der Zweifel und Gegensätze die vollkommne Befriedigung der geistigen Bedürfnisse in den Einzelnen zu Stande gekommen ist. Nach *Flatt's* und *Holzhausen's* Meinung soll der Apostel bei jener Einheit den jenseitigen künftigen Zustand nach diesem Leben im Auge haben, wovon sich indess in dem ganzen Zusammenhange keine Spur findet; nach *Rückert* soll er, seiner Gewohnheit gemäss, in idealistischer Weise die christliche Bestimmung schildern, da ja jene Einheit ein unerreichbares Ziel sei und bleibe. Allein wenn das ist, wozu dann noch ein fruchtloses Ringen darnach, und weshalb soll sie denn nicht zu erreichen sein? Sie kann nicht nur erreicht werden, sondern wird auch wirklich erreicht von allen denen, welche kraft des göttlichen Geistes zur Gewissheit der Wahrheit (wenn anders diese nicht gleichfalls für ein unerreichbares Ding der Einbildung ausgegeben wird) sich erheben, und wenn nun gleich wegen der durch die Zeit und durch allmälige Fortbildung bedingten stufenmässigen Entwicklung des menschlichen Geistes die Mangelhaftigkeit, Meinungsverschiedenheit und der Widerspruch nie in Allen absolut gehoben wird, so ist doch nichtsdestoweniger jene Einheit, gleichviel ob in *wenigen* oder *vielen*, ewig wirklich, und dass sie immer allgemeiner oder immer mehr zum Eigenthum Aller werde, darnach soll jeder Christ nach Kräften streben, ohne befürchten zu dürfen, dass seine Kraftanstrengung vergebens sei; denn in diesem Falle könnten auch die Vorsehung, der göttliche Beistand, der die Kirche beschützende Sohn Gottes, der ewig lebendige

und wirksame heilige Geist nicht viel mehr als leere Namen oder hohle Einbildungen sein. — Die πίστις und ἐπίγνωσις sind als unterschieden von einander doch gleichsehr in gegenseitiger Einheit zu halten; jene begreift den unmittelbaren Besitz der in *Christo* offenbar gewordenen Wahrheit, das Erfülltsein von dem göttlichen Worte, diese hingegen die durch das Wissen vermittelte Gewissheit jener Wahrheit in sich, und wie nun danach der Glaube in der Erkenntniss zu seiner vollendeten Form gelangt, so hat diese in jenem ihren wahrhaft christlichen Grund und Inhalt. *Rückert* will nicht bestimmt behaupten, welchen Unterschied hier der Apostel mache, setzt aber doch hinzu, dass πίστις mehr den subjectiven Zustand des Erkennenden, ἐπίγνωσις die objective Erhabenheit des Erkannten angehe, welcher unterschiedene Begriff dem unbegriffenen Unterschiede ziemlich gleich ist. — Diese Einheit des *Glaubens* und der *Erkenntniss* unterscheidet sich endlich nur der Form nach von der V. 3. erwähnten Einheit des Geistes, nämlich dadurch, dass hier die Einheit nach den in ihr enthaltenen beiden Momenten, dort nach dem allgemeinen, den Glauben und die Erkenntniss mit einschliessenden Principe bezeichnet wird. *Koppe* behauptet, ganz wider seine bekannte Alles vermengende Gewohnheit, eine wesentliche Verschiedenheit beider Bestimmungen, weil die ἑνότης τοῦ πνεύματος von den Christen erreicht werden könne und solle, die ἑνότης τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγν. dagegen als *singulare rei christianae incrementum* von der göttlichen Vorsehung zu erwarten sei, wofür sich ebensowenig ein vernünftiger als biblischer Beweis anführen lässt. — Das in jener Einheit begriffene Ziel beschreibt der Apostel in anderen Ausdrücken durch εἰς ἄνδρα τέλειον, welches wie εἰς τὴν ἑνότητα von μέχρι καταντήσωμεν (bis wir gelangen) abhängt, so dass man die

Construction verrückt, wenn man, wie *Flatt* thut, zu εἰς noch supplirt τὸ γένεσθαι, obwohl die Bedeutung des καταντᾷν hier mit der des Werdens zusammenfällt. Der τέλειος ἄνθρωπος ist als zur Lebensreife herangewachsener Mann, im geistigen Sinne der καινὸς ἄνθρωπος oder der Wiedergeborne, wie er im vollkommnen, durch Glaube, Erkenntniss und Liebe vermittelten, Besitze der Wahrheit und Freiheit sein geistiges und sittliches Leben zu männlicher Selbstständigkeit ausgebildet hat (Col. I, 28.). Es knüpfen sich hieran noch die Worte εἰς μέτρον ἡλικίας κτλ. *zum Maasse* des Alters, d. h. zur vollen Reife des Mannesalters der Fülle *Christi*, oder welches die Fülle *Christi* in sich schliesst, weil nämlich im geistigen Sinne die Reife des Alters nach der in *Christo* erlangten Vollkommenheit bestimmt wird. Das πλήρωμα ist hier, wie in den übrigen Stellen (s. I, 23), die Fülle der in *Christo* offenbaren und durch ihn auch der Kirche einverleibten Göttlichkeit, und wer *Christum* in sich zum lebendigen Dasein und Wirken kommen lässt, der macht sich eben dadurch auch seine unendliche Gottesfülle zu eigen, oder gelangt zu dem reifen christlichen Mannesalter, welches jene Fülle in sich begreift. Die Kirche steht in der engsten Beziehung zu jenem πλήρωμα, indem *Christus* seine gnadenreiche Fülle göttlicher Wahrheit in die Glieder des kirchlichen Leibes ausströmen lässt; allein wenn man lediglich an die Kirche in ihrem äusseren Bestehen denkt, so geht dadurch der tiefe Inhalt jenes Ausdruckes verloren, wie bei *Koppe* und *Flatt* wirklich der Fall ist. Weit einfacher, meint *Rückert*, sei es, πλήρωμα als Vollkommenheit oder Vollendetheit zu fassen und danach zu übersetzen, ein eben so vollkommner erwachsener Mann werden, wie es *Christus* ist. Dieser Sinn ist allerdings in der Stelle mitenthalten, da die angeeignete Fülle *Christi* zugleich jene

Vollendetheit in sich schliesst; aber die wörtliche Erklärung entspricht dem eigentlichen Begriffe und sonstigen Sprachgebrauche von πλήρωμα nicht, wie aus Col. I, 19. II, 9. u. 10. und den obigen Stellen I, 23. III, 19. deutlich erhellt.

Die besonderen geistigen Zustände, welche von der Aneignung des geschilderten hohen Zieles abhängen, werden nun in den nächsten Versen noch ausdrücklich zuerst negativ, darauf positiv namhaft gemacht und durch ἵνα als Zweck dargestellt, weil das mit dem Endziele der christlichen Lebensentwicklung innerlich Verbundene auch nothwendig in dem umfassenden Zwecke des Ganzen begründet sein muss. Unrichtig wird daher ἵνα von *Holzhausen* als Folge für ὥστε angesehen, und gewaltsam ist es, wenn *Koppe* und *Flatt* durch Verbindung dieses Verses mit V. 11 u. 12. das ἵνα zu erklären suchen, während es sich ganz passend an das Vorhergehende anknüpft. — νήπιοι Kinder, unmündige, noch unerfahrne, einsichtslose Wesen, welche, im Gegensatze gegen den ἀνὴρ τέλειος, ohne Selbstständigkeit im Denken und Urtheilen, Wollen und Thun durch die Willkür Anderer oder durch den Zufall sich selbst- und willenlos bestimmen lassen, kurz die im Glauben und in der Erkenntniss noch Geistesschwachen (1 Cor. III, 1. Röm. II, 20.). Die genauere Characteristik derselben folgt in κλυδωνιζόμενοι κτλ. — κλυδωνίζεσθαι von den Wellen bewegt, wellenartig umhergeschaukelt werden, welches verstärkt wird durch περιφέρεσθαι gleich einem Schiffe umhergetrieben werden, *durch jeden Wind der Lehre*, durch jegliche willkürliche Lehrmeinung, durch umherflatternde windig-leere Einfälle, indem man in sich keinen eignen festen Halt, keine Sicherheit hat. Es ist dieses Umhergetriebenwerden noch näher bestimmt durch ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων κτλ. *in dem Würfel-*

spiele der Menschen, d. h. in dem gewinnsüchtigen Treiben der gewöhnlichen Weltmenschen. Es liegt in diesem Ausdrucke die doppelte Anspielung, dass das Leben jener Menschen, worunter insbesondere Irrlehrer zu verstehen sind, gleichsam einem vom Zufalle bestimmten Glücksspiele gleiche, und dass sie daher im Verhältnisse zu Anderen von Selbstsucht oder Gewinnsucht sich leiten lassen, wodurch zugleich die Beziehung auf Lug und Trug hineinkommt, also das gehaltlose trügerische Spiel. Einseitig versteht *Flatt* u. A. nur die leichtfertige Unbeständigkeit darunter, wogegen *Koppe*, *Rückert* und *Holzhausen* die in der Rabbinischen Sprache beibehaltene Bedeutung: *Betrug* urgiren, welches indess gleichfalls nicht umfassend genug ist, zumal da dieser specielle Sinn noch besonders ausgedrückt wird durch ἐν πανουργίᾳ κτλ. *in Schlauheit nach oder gemäss der Arglist der Verführung* — μεθοδεία das sorgfältige Nachspüren, listige Verfolgen, indem man Jemandem auf Schleichwegen beizukommen sucht, überhaupt *Arglist*, welche es auf die πλάνη Verirrung oder Verwirrung abgesehen hat, wie sie selbst davon ausgeht. — Wir sollen also nicht umhergetrieben werden durch allerlei Irrlehren in dem selbstsüchtigen Trugspiele der Menschen, in Verschlagenheit, ganz den Heimtücken der Verstrickung gemäss.

Der entgegengesetzte Sinn wird positiv in V. 15. ausgedrückt, wo das αὐξήσωμεν ebenfalls noch von ἵνα abhängt. — Der Gegensatz gegen das Vorhergehende ist in δέ enthalten — ἀληθεύειν wahr sein, sich wahr beweisen, womit am passendsten ἐν ἀγάπῃ verbunden wird, so dass das Wahrsein sich in Liebe darthun soll. Dem Sinne nach bleibt es sich zwar ziemlich gleich, ob ἐν ἀγάπῃ mit ἀληθεύοντες oder αὐξήσωμεν verbunden wird, da Eins das Andere voraussetzt; aber der Stellung nach gehört es zu ἀληθ.,

da es sonst nach $\alpha\dot{\upsilon}\xi\acute{\eta}\sigma\omega\mu\varepsilon\nu$ stehen würde, und da ausserdem dieses Verbum seine Prädikatsbestimmung in εἰς αὐτὸν τὰ πάντα hat. Dennoch verbindet es *Holzhausen*, ohne einen Grund anzugeben, mit αὐξησ. und nimmt überdies mit *Koppe* τὰ πάντα als Subject im Sinne von οἱ πάντες, welcher Genuswechsel jedoch nur da statt findet, wo überhaupt das Ganze der Menschheit bezeichnet werden soll (I, 10. Gal. III, 22.). Aber es ist auch nicht abzusehen, warum noch ein οἱ πάντες für αὐξήσωμεν erforderlich sein möchte, zumal da das unveränderte τὰ πάντα als adverbialer Prädikatsaccusativ, *in allen Stücken, in jeder Beziehung*, den passendsten Sinn giebt und so mehrmals vorkommt (1 Cor. X, 33. XI, 2.) — αὐξάνειν εἰς αὐτόν in ihn hineinwachsen, d. h. sich immer mehr zu ihm erheben, immer tiefer in sein unendlich wahres und heiliges Wesen sich versenken, wonach also εἰς in seiner eigentlichen Bedeutung, nicht, wie *Rückert* will, für ἐν zu nehmen ist. Auch die ersten Worte fasst *Rückert* in einem zu sehr beschränkten Sinne, indem er darin ausschliesslich die negative Beziehung, dass wir mit Milde oder Schonung gegen die Schwächeren an der Wahrheit festhalten sollen, vermuthet, wogegen der volle Sinn ist, dass wir, uns bewahrheitend in Liebe oder unser Wahrsein in Liebe beweisend in *Christum* hineinwachsen (zu ihm heranwachsen) sollen nach allen Seiten hin.

Durch den bildlichen Ausdruck des Wachsens wird der Apostel veranlasst, auf die erhabene Stellung *Christi* zu uns erst in dem angeknüpften Relativsatze hinzudeuten und dieses darauf V. 16. weiter auszumalen. *Christus* ist das Haupt, ἐξ οὗ *aus welchem*, da er nämlich als Haupt die geistige Nahrung und belebende Kraft dem organischen Leibe der Kirche verleihet, also die nährende Substanz, der unendliche

Quellpunct derselben ist, welches mehr umfasst als δι᾽ οὗ (*Flatt* u. *Holzhausen*) oder εἰς ὅν (*Koppe*), da in ἐξ οὗ die innere substanzielle Verbindung, in δι᾽ οὗ und εἰς ὅν aber nur die Vermittlung und der Gegenstand angezeigt werden. Es sind aber diese Worte ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα mit τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται zusammenzufassen, und wegen des langen Zwischensatzes ist τοῦ σώματος statt ἑαυτοῦ wiederholt, so dass der Sinn ist: *aus welchem der ganze Leib seinen Wachsthum vollbringt*, d. h. die gesammte Gemeinde ihre belebende und fortbildende geistige Kraft erlangt — εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ zur Erbauung seiner in Liebe, d. h. um sich immer mehr in Liebe zu befestigen oder zu vervollkommnen, welches eben dadurch geschieht, dass die Glieder des Leibes von *Christo*, dem unendlichen Principe der reinsten Liebe beseelt sind. Nach *Rückert* soll hier die Liebe (ἐν ἀγάπῃ) noch einmal als Mittel oder mitwirkende Ursache erscheinen, während vielmehr nach des Apostels Worten die οἰκοδομή als in der Liebe, dem Centralpuncte des christlichen Lebens, bestehend zu denken ist. Nun ist noch durch den Zwischensatz das organische Ineinandersein und sich gegenseitig bedingende Wirken aller zu dem Leibe *Christi* gehörenden Glieder ausgedrückt (Col. II, 19.) — συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον zusammengefügt und in einander gehalten oder befestigt — διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας durch jegliche Berührung oder Verbindung der Hülfleistung, durch jedes Band wechselseitiger Dienstleistung, so dass also die liebreiche Unterstützung in ihren mannigfaltigen Verzweigungen als Mittel der Zusammenfügung und innigsten Vereinigung betrachtet wird. Von dieser gewöhnlichen Auffassung sagt sich *Rückert* los, indem er ἐπιχορηγία als Darreichung geistiger Güter, welche *Christus* der Gemeinde leistet, und den Genitiv als

Apposition zu ἁφῆς fasst, wonach der Sinn sein soll: durch jedes mögliche Verbindungsmittel, nämlich die ἐπιχορηγία. Wer das Verhältniss der Gemeinde zu *Christo*, wie es stets von dem Apostel dargestellt wird, im Auge hält, kann nicht in Abrede stellen, dass der Apostel alle wahre segensreiche Unterstützung von Gott oder *Christo* und dessen Geiste herleitet (2 Cor. IX, 10. Phil. I, 19.); allein bei der vorliegenden Stelle darf doch nicht übersehen werden, dass von einem gegenseitigen Ineinandergefügtsein die Rede ist, welches nothwendig voraussetzt, dass die Christen mit ihren von Gott oder *Christo* empfangenen geistigen Gütern auf das gegenseitige Wohl bedacht sind, und so kann die Hülfleistung, obwohl in ihrem höheren Gehalte auf *Christum* zurückbezogen, doch nicht ohne ihre eigene Thätigkeit gedacht werden. Ausserdem τῆς ἐπιχορηγίας als blossen *Genit. appositionis* zu fassen, ist darum unpassend, weil ἁφή nicht sowohl Verbindungsmittel, als vielmehr Verbindung selbst ist, welche in ihrem bewirkenden Grunde und Wesen näher bestimmt wird durch den nachfolgenden Genit., der stets eine nähere Bestimmung des Nomin. enthält. Die Thätigkeit jedes einzelnen an dem organischen Leibe befindlichen Gliedes wird auch ganz deutlich noch bezeichnet durch κατ' ἐνέργειαν - μέρους, welches jedoch *Rückert* mit dem folgenden τὴν αὔξησιν κτλ. verbinden will, weil der Artikel nicht wiederholt sei. Wozu aber der Artikel, da dieser Zusatz sich gleichsehr an die Participia als an das Substantiv, überhaupt an den ganzen Satz anschliesst? Nach *Rückert's* gezwungener Verbindung soll der Sinn sein, dass der ganze Leib auf kräftige Weise (κατ' ἐνέργειαν) je nach der verschiedenen Individualität (ἐν μέτρῳ) jedes einzelnen Gliedes das ihm gebührende Wachsthum erhalte. Aber diese dem κατ' ἐνέργειαν beigelegte Bedeutung und die eigenthümliche

Auffassung des ἐν μέτρῳ hätte wohl einer Begründung bedurft, ohne welche man eine sprachwidrige Erklärung darin sieht. Denn der Wortsinn ist: *nach der Wirksamkeit in dem Maasse eines jeden Theils*, d. h. angemessen der in verschiedenem Maasse oder Grade sich darthuenden Wirksamkeit jedes einzelnen Gliedes. Statt μέρους findet sich auch μέλους, welches zwar dem σῶμα mehr entspricht, aber weniger Auctorität für sich hat.

Von den dogmatischen Erörterungen kehrt nun der Apostel wieder zu den, bereits im Anfange des Capitels eingeleiteten Ermahnungen zurück, indem er zunächst vor jeglicher Theilnahme an dem heidnischen Wandel warnt. Der Uebergang oder die Rückkehr zu bereits angedeuteten Puncten geschieht hier, wie auch sonst häufig, durch οὖν, dem noch zur stärkeren Hervorhebung des Folgenden τοῦτο vorgesetzt ist. Ebenso folgt zur Verstärkung auf λέγω noch μαρτύρομαι, und dass diese Betheuerung einen wahrhaft christlichen Grund habe, dass sie im Geiste *Christi* geschehe, wird durch das angeknüpfte ἐν κυρίῳ bemerklich gemacht. Zu einer Schwurformel, welche *Koppe*, *Flatt* und *Holzhausen* im Sinne haben, dient dieses ἐν κυρίῳ weder hier noch in anderen ähnlichen Zusammenstellungen mit Verben des Bittens, Ermahnens, Vertrauens u. a. (wie auch im Klassischen zur Schwurbezeichnung nie ἐν vorkommt), sondern es soll vielmehr ausdrücken, dass die Betheuerung aus einem reinen *Christo* geweihten Gemüthe hervorgehe, und es ist deshalb auch die Erklärung *per dominum*, welcher *Rückert* beistimmt, wegen der bloss causalen Beziehung (die für ἐν zu beschränkend ist) einseitig. — *Dringend mahne ich in dem Herrn, dass Ihr nicht mehr wandelt, wie auch die übrigen Heiden* u. s. w. — λοιπά findet sich in einigen Handschriften nicht, aber es ist den-

noch höchst wahrscheinlich ächt; denn dass man es wegen seiner Schwierigkeit wegliess, muss man natürlich finden, aber unerklärlich wäre, wie man es einschieben konnte. Hätte der Apostel bloss καθώς oder καθὼς καὶ τὰ ἔθνη gesagt, so würde dies eine einfache Vergleichung enthalten, aber in καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη liegt noch die Nebenbeziehung, dass sie selbst früher Heiden gewesen sind und wie die übrigen gewandelt haben. Dieser Wandel wurzelt aber ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν in der Eitelkeit, Thorheit oder Leerheit ihres Sinnens — νοῦς ist allgemein das innere zum Wollen und Thun bestimmende geistige Vermögen, so dass es erst durch ματαιότης den üblen Sinn erhält, und nun in Verbindung hiermit sowohl die Leerheit oder Nichtigkeit des Verstandes, als auch der Gesinnung (*Rückert*) umfasst, überhaupt das ganz verkehrte Sinnen oder die verdorbene Geistesbeschaffenheit, welche in dem folgenden Verse nach den besonders hervorstechenden Seiten geschildert wird; zuerst ebenfalls noch allgemein ἐσκοτισμένοι (nach dem Sinne für ἐσκοτισμένα nämlich ἔθνη) τῇ διανοίᾳ *verfinstert in der Sinnesart*, in Gedanken, Gesinnungen und Willensäusserungen, indem sie sich von dem Lichte des in der Menschheit ewig leuchtenden göttlichen λόγος nicht erleuchten liessen, welches begründet wird durch ὄντες ἀπηλλοτριωμένοι κτλ. *indem sie entfremdet waren von dem Leben Gottes*, von dem in Gott begründeten und durch ihn oder seinen Geist beseelten und bestimmten Leben, welches weniger in seinem substanziellen Grunde, Gehalte oder Wesen von *Koppe vita deo probata*, von *Flatt* ein Gott geweihtes Leben genannt wird. Worin aber jene Entfremdung oder Entartung von dem Gottesleben begründet war, sagen die Worte διὰ τὴν ἄγνοιαν κτλ. *wegen* oder *infolge der in ihnen seienden geistigen Dumpfheit*, *wegen der Ver-*

härtung ihres Herzens — ἄγνοια ist in Verbindung mit der eben erwähnten Entartung nicht als unverschuldete *Unwissenheit*, sondern als selbstverschuldete *Dumpfheit* oder *Rohheit* in Erkenntniss des göttlichen Wesens und Willens zu fassen, und die πώρωσις des Herzens ist die innere *Verstocktheit* des Gemüthes; beides die Verdorbenheit des intellectuellen und moralischen Wesens.

In der fortgesetzten Schilderung heisst es V. 19. οἵτινες ἀπηλγηκότες, wofür sich auch die Lesart ἀπηλπικότες findet, welches jedoch höchst wahrscheinlich daher rührt, dass in mehreren alten Versionen jenes ἀπηλπικότες in der abgeleiteten Bedeutung *desperantes* übersetzt ist. Die eigentliche Bedeutung ist: durch Schmerz ganz abgestumpft, völlig gefühllos werden, indem man das Zartgefühl oder den Sinn für das Höhere, für das Wahre und Gute in sich erstickt hat; also der Sinn: *welche, gefühllos geworden, sich hingeben der frechsten Schaamlosigkeit zur Ausführung jeglicher Lasterhaftigkeit in unersättlicher Gier* — ἀσέλγεια drückt ein in jeder Beziehung zügelloses freches Verhalten aus, welches sich in den verschiedenen Formen der ἀκαθαρσία Unreinheit, Unlauterkeit, Lasterhaftigkeit kund thut, und πλεονεξία umfasst ein immer noch Mehrhaben, stetes Unbefriedigtsein, welches in diesem Zusammenhange, wo ausschliesslich auf Laster der Wollust hingedeutet wird (Röm. I, 27.), nicht die geldgierige Habsucht, sondern die unersättliche Gier wilder Leidenschaften ist. *Rückert* zieht der von einigen Auslegern angenommenen Bedeutung *Unmässigkeit* (ἀμετρία) die eigentliche, nämlich *Habsucht* vor, weil die Wollust und Habsucht in den langen Registern von Sünden stets die Hauptlaster seien, welches, wenn es wirklich der Fall wäre, in der vorliegenden Zusammenstellung mit ἀσέλγεια und ἀκαθαρσία doch

noch keine genügende Bestätigung sein könnte. Es liesse sich die Bedeutung wol festhalten, wenn nur bei πλεονεξίᾳ nicht ἐν stände; aber dieses mit *Rückert* einer blossen Verbindungspartikel gleich zu stellen, möchte wol etwas leichtfertig scheinen. *Holzhausen* hält die Bedeutung *unersättliche Begierde* ebenso wie *Geiz* oder *Gewinnsucht* für unpassend und meint, dass es hier die Gesinnung des Gott vergessenen Heiden bezeichne, welcher einem Laster nach dem andern sich hingibt, wodurch er indess selbst der ersten Bedeutung sich zuwendet. *Koppe* endlich, dem *Flatt* folgt, vertheidigt die Ansicht, dass πλεον. von dem Gewinne gesagt sei, welchen man mit der Wollust verband, indem man sich selbst zu Werkzeugen der Unzucht gebrauchen liess. Danach soll nun εἰς ἐργασίαν für εἰς τὸ ποιεῖσθαι ἐργασίαν oder εἰς τὸ ἐργάζεσθαι ἀκαθαρσίαν stehen und alsdann der Sinn sein, dass sie mit Gewinusucht ein Gewerbe aus der Lasterhaftigkeit trieben, sich selbst für Geld zu Werkzeugen der Wollust hingaben —, welches immerhin der Fall sein mochte, aber wenn es in der vorliegenden Stelle gemeint sein sollte, gewiss etwas verständlicher ausgedrückt sein würde, da in den unveränderten Worten sich nicht die leiseste Anspielung darauf findet.

Um nun seine Leser in den schärfsten Gegensatz jenen lasterhaften Heiden gegenüberzustellen, weiset der Apostel V. 20. auf *Christum* hin und erinnert sie daran, wie ihr Wandel dem christlichen Bekenntnisse gemäss, beschaffen sein müsse. — ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως κτλ. *Ihr aber habt Christum nicht so gelernt*, d. h. Ihr habt nichts der Art an *Christo*, wie er in Lehre und Leben sich zeigte, kennen gelernt, so dass Ihr als Christen mit Abscheu vor jenem sündigen Treiben erfüllt sein müsst — εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε *wenn Ihr anders ihn gehört habt*, nämlich *ihn*, wie er wahr-

haft und wirklich ist, in der Lauterkeit seines Wesens und Wandels, in der ungetrübten Reinheit seiner Lehre und Vorschrift. Hält man lediglich an dem blossen *Hören* fest, so muss allerdings *εἴγε*, mit *Koppe, Flatt* und *Holzhausen*, für *γάρ* genommen werden, da sie ja als Christen nothwendiger Weise von *Christo* gehört haben mussten. Allein, abgesehen davon, dass *γάρ* und *εἴγε* nie gleichviel sind, grade durch dies unbestimmte *εἴγε* kommt in den Satz die Nebenbeziehung, dass, was sie von *Christo* gehört haben, auch der Wahrheit vollkommen entspricht, nicht etwa schändliche Verleumdungen oder boshafte Lügen, welche bekanntlich unter Juden und Heiden von *Christo* im Umlauf waren. Der Acc. *αὐτόν* ist aber das Object, welches sie gehört haben, wogegen der Gen. *αὐτοῦ* entweder das Subject, aber mit nachfolgendem Accusativ des Objects, oder das Object, aber nur in irgend einer besonderen Seite ausdrückt, weshalb die Behauptung *Flatt's*, *αὐτόν* stehe für *αὐτοῦ*, falsch ist. — *καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε* *und in ihm belehrt worden seid*, in ihm, wie Ihr ihn nämlich in Lehre und That gläubig angenommen habt, wonach also *ἐν αὐτῷ* in seiner eigentlichen Bedeutung, nicht etwa durch *ab eo* (*Flatt* und *Holzhausen*), oder durch *de eo* (*Rückert*) zu übersetzen ist; denn beides ist sprachwidrig, überdies aber jenes geschichtswidrig, da ja *Christus* nicht selbst sie gelehrt oder unterrichtet hatte, dieses dagegen sinnwidrig, weil der Objectsatz nicht von *Christo*, als solchem, handelt. Ehe aber der Apostel das, worüber sie belehrt worden sind, hervorhebt, schiebt er erst noch den Zwischensatz ein *καθώς ἐστι ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ*, der als nähere Bestimmung an *ἐν αὐτῷ* sich schliesst: *in ihm*, *wie oder wiefern die Wahrheit* (Wahrheit überhaupt, alle Wahrheit) *in Jesu ist*, wie er die Wahrheit ist. Hierauf lässt nun der Apostel den von *ἐδιδάχθητε* abhängigen Object-

satz folgen ἀποϑέσϑαι κτλ. und damit in diesem christlichen Gebote noch die besondere Beziehung zu ihnen hervortrete, ist des Nachdrucks wegen ὑμᾶς hinzugesetzt, welches daher keineswegs auffallend und überflüssig ist, wie *Rückert* meint, da es in solchem Falle, ohnerachtet des vorhergegangenen gleichen Subjects, auch im Klassischen wiederholt sein würde. Ausser dieser Verbindung des ἀποϑέσϑαι mit ἐδιδάχϑητε hat man den Objectsatz von μαρτύρομαι abhängig machen wollen, welches indess gleich auf den ersten Anblick höchst unnatürlich erscheint. Besonders herrschen aber über den Zwischensatz καϑώς ἐστι κτλ. sehr verschiedene Meinungen; einige Ausleger fassen ihn als relative von ἐδιδάχϑητε abhängige Frage (*docti estis*, *quomodo s. quae sit veritas in Jesu*); andere übersetzen: denn bei *Christo* ist Wahrheit (*Koppe*, *Flatt*) oder: gleichwie in *Jesu* Heiligkeit ist (*Holzhausen*); noch andere: wie es sich in Wahrheit oder in der That mit *Christo* verhält. In diesen Erklärungen ist jedoch entweder die ursprüngliche Bedeutung von καϑώς völlig aufgegeben, oder ἀλήϑεια in einem theils falschen, theils einseitigen Sinne genommen, und daneben der Zusammenhang entweder ganz unberücksichtigt gelassen, oder nach eignem Belieben modificirt. Auch *Rükkert's* Auffassung entspricht den einzelnen Worten und Sätzen nicht genau; er nimmt καϑώς argumentativ und umschreibt demgemäss den ganzen Vers in folgender Weise: Seid Ihr über Christum recht belehrt, so habt Ihr ihn nicht so gelernt, denn das wäre falsch; bei ihm ist ja nur Wahrheit anzutreffen. Hier ist der Sinn, obwohl ἀλήϑεια seinem Begriffe gemäss richtig von der in *Christo* offenbaren göttlichen Wahrheit verstanden wird, nicht nach den einzelnen Worten bestimmt, wonach es wol so heissen müsste: wenn Ihr anders ihn gehört habt und in ihm, wie ja (demgemäss wie

καϑ' - ὡς) die Wahrheit in *Christo* ist, belehrt seid, dass Ihr ablegen sollt u. s. w. — ἀποϑέσϑαι (mit Bezug auf das Ablegen oder Ausziehen verbrauchter schmutziger Kleider, weshalb es im Sinne von ἀπεκδύσασϑαι Col. III, 9. dem ἐνδύσασϑαι V. 24. entgegen gesetzt ist) τὸν παλαιὸν ἄνϑρωπον den alten Menschen ablegen, sich von ihm gänzlich losmachen, ihn nicht mehr in sich schalten und walten lassen. Unter diesem παλαιὸς ἄνϑρ. (Röm. VI, 6.) versteht aber der Apostel den Menschen in seiner rein natürlichen, sinnlich-sündigen Beschaffenheit, wie er den Lüsten und Begierden, Leidenschaften und Lastern der Fleischlichkeit knechtisch unterliegt, ohne auf die Stimme des Gewissens und der Vernunft, der Religion und Sittlichkeit zu achten, kurz den Menschen in seinem durch Sünde mit Gott entzweiten und noch nicht durch *Christum* oder dessen Geist wiedergebornen Zustande, welches durch die folgenden Worte mehr bemerklich gemacht wird. — Zweifelhaft kann man sein, worauf das eingeschobene κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν bezogen werden muss. *Flatt's* Uebersetzung: abzulegen Euch selbst nach Eurem vorigen Wandel, d. h. den alten Menschen, ist sehr gezwungen und würde statt ὑμᾶς sprachgemässer ἑαυτούς, wie auch vor τὸν παλαιὸν ἄνϑρ. noch τοῦτ' ἔστι erfordern. Wollte man aber auch die Worte, wie *Koppe* thut, gradezu mit den folgenden verbinden und somit zugleich nachsetzen, so müsste wenigstens der Artikel τόν vor κατά stehen. Ohne grammatischen Verstoss und dem Sinne angemessen übersetzt man: dass Ihr ablegen sollt, nach oder hinsichtlich der früheren Lebensweise u. s. w., worin auf ihren heidnischen entarteten Wandel zurückgedeutet wird. — τὸν φϑειρόμενον der zu Grunde gerichtet wird, oder im Medio, der dem Verderben entgegengeht, welches auf das Verderben überhaupt zu beziehen ist, ohne Trennung

des bloss sittlichen (*Koppe, Flatt* u. *Holzhausen*) und des bloss leiblichen Verderbens (*Rückert*), da beides in der Vorstellung des Apostels zusammenfällt. Der alte Mensch geht aber zu Grunde κατὰ τὰς ἐπιϑυμίας τῆς ἀπάτης *gemäss den Begierden des Betrugs*, infolge der sündigen Lüste, die dem Betruge oder der trügerischen Verführung ganz und gar angehören, indem nämlich der Mensch den mannigfachen Reizen und Lockungen derselben nicht widersteht, sondern immer mehr durch ihre Verstrickungen gefangen genommen wird — κατὰ τάς soll nach *Holzhausen* »schlecht griechisch« sein für διά τῶν, und in dieser causalen oder instrumentalen Bedeutung nehmen es auch *Koppe, Flatt* und *Rückert*; allein es soll vielmehr angegeben werden, dass das Verderben als nothwendige Folge dem in jenen sündigen Lüsten befangenen Leben ganz gemäss sei, und um dieses auszudrücken, reicht die bloss causale Präposition nicht hin, weshalb hier der Apostel das ihm sonst sehr wohl bekannte διά nicht gebraucht hat.

Von dem beschriebenen *alten Menschen* sich frei machend, sollen sie dagegen (δέ) nach V. 23. ἀνανεοῦσϑαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν *dass Ihr im Gegentheil Euch erneuern sollt durch den Geist Eures Inneren* — νοῦς begreift auch hier das gesammte innere geistige Wesen in sich (V. 17.), in welchem der Geist das bestimmende Princip ausmacht. *Koppe* ändert die Worte in τῷ πνεύματι οἰκοῦντι ἐν τῷ νοῒ ὑμῶν, welches zwar dem Sinne entspricht, aber ganz überflüssig ist. *Flatt* versteht unter πνεῦμα und νοῦς ein und dasselbe: dem Geiste nach, d. h. Eurem Gemüthe nach (welches doch in der That eine seltsame Ausdrucksweise wäre!) und *Holzhausen* erklärt es mit einem Worte, nämlich durch רוּחַ (*vid. Lexic. s. h. v.*). *Rückert* endlich sagt

grade heraus, dass hier an das göttliche πνεῦμα gar nicht gedacht werden könne; er stellt dagegen auf 1 Thess. V. 23., wo πνεῦμα, ψυχή und σῶμα unterschieden werden, die Behauptung, dass πνεῦμα ein Theil der intelligibeln Natur oder des Gemüths, und zwar der beste, erhabenste Theil sei. Wie durch jene Unterscheidung eine solche Behauptung begründet werden kann, ist schwer zu begreifen, da ja eher eine Confusion des πνεῦμα mit der ψυχή dafür sprechen würde. σῶμα ist die leibliche Individualität, die wirkliche lebendige Leibhaftigkeit; ψυχή die fühlende, empfindende, begehrende und vorstellende Subjectivität, wodurch der Mensch sich bereits in dem psychischen Selbstgefühl und Bewusstsein als wirklich geistiges Wesen beweist; endlich πνεῦμα macht in der wahren, über die beschränkte Subjectivität und Individualität erhabenen, Persönlichkeit den unendlichen Bestimmungsgrund aus, und wenn nun der Geist ungeschickt der beste und erhabenste Theil des Gemüths genannt wird, so kann er dieses doch wol nur dadurch sein, dass er auch in der That und Wahrheit unendlich erhabener und überirdischer Natur ist, und wenn dieses ist, was besteht dann noch für ein Gegensatz zwischen ihm und dem göttlichen Geiste? Auch σάρξ und πνεῦμα werden häufig einander entgegensetzt, da jenes das Natürliche und Sinnliche, das Eitle und Nichtige, das Irrige, Unwahre und Sündige in sich schliesst, dieses dagegen das Uebersinnliche, Unendliche, Ewige, Wahre und Gute, weshalb es mit jener σάρξ, welche häufig das σῶμα und die ψυχή in entartetem Zustande umfasst, nothwendig im Gegensatze, Widerspruche und Kampfe steht (Röm. VII, 18 ff.). Warum soll nun eigentlich das πνεῦμα als solches nicht das *göttliche* sein können? Wo findet sich bei dem Apostel auch nur die leiseste Anspielung darauf, dass in dem Christen eine höhere,

bessere, von dem göttlichen Geiste unabhängige Natur sei, und dass er durch dieselbe oder durch den erhabensten Theil derselben sich eigenmächtig und selbstständig erneuern könne? Welchen Platz nimmt denn jener Geist, den Gott in unsere Herzen ausgesendet hat (Gal. IV, 6.), den wir aus Gott empfangen haben (1 Cor. II, 10-14.), der in uns wohnet und wirket (Röm. VIII, 9-17.), welchen Platz nimmt dieser Geist unter den verschiedenen Theilen des Gemüthes oder der intelligiblen Natur, in welcher er doch lebendig und wirksam sein soll, ein? Bei Licht besehen ist entweder jener beste und erhabenste Theil oder der abgesonderte göttliche Geist eine blosse Einbildung, wogegen der Apostel lehrt, dass der Christ in seinem innersten geistigen Wesen von dem Geiste Gottes durchdrungen sei (denn wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein Röm. VIII, 9.), und dass er daher auch durch diesen, sein Inneres erfüllenden, Geist sich erneuern müsse, welches aus V. 24., wo die innere Verbindung des erneuerten Menschen mit Gott hervorgehoben wird, noch deutlicher sich ergiebt.

Gegen die lasterhafte Fleischlichkeit und gottlose Sündigkeit des *alten Menschen* ist das Leben des καινὸς ἄνθρωπος in dem unendlich wahren und heiligen Geiste *Christi* begründet, hat sich von der Knechtschaft des Fleisches und der Sünde frei gemacht, und begreift als wesentliche Elemente seines Seins und Thuns den Glauben und die Liebe in sich (Röm, VI, 4-14. 2 Cor. V, 17.). So ist der *neue Mensch* ὁ κτισθεὶς κατὰ θεόν (κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν Col. III, 9 u. 10.) *der nach Gott geschaffen ist* d. h. ein Gott oder dem Ebenbilde Gottes gemässes Wesen in sich trägt, nämlich ἐν δικαιοσύνῃ κτλ. *in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit*, d. h. welches sich kund thut in einem gerechten und heiligen Wandel, der

aus jener im Glauben empfangenen Wahrheit hervor geht, indem der im Geiste erneuerte Mensch nicht mehr dem fleischlichen Eigensinne und Eigenwillen, sondern dem allgerechten Willen Gottes folgt und nicht mehr nach dem Irdischen und Endlichen, sondern dem Ueberirdischen und Unendlichen strebt. Der Gen. τῆς ἀληθείας hat demnach einen tieferen Sinn als das Adj. ἀληθής (*Koppe*, *Flatt* u. *Holzhausen*) und ebenso wird die Bedeutung des ἐν verkannt, wenn man es nur causal fasst oder gar in εἰς umsetzt; denn es drückt vielmehr aus, *worin* sich das nach Gott Geschaffensein beweiset. *Rückert* meint, der nach Gott geschaffene Mensch sei der ideale Mensch, wie er nach der *Genesis* vor dem Sündenfalle erscheint, und der Apostel sage darum weder κτιζόμενον, noch μέλλοντα κτισθῆναι, sondern κτισθέντα, weil er nur jenes ehemalige Ebenbild Gottes im Sinne habe. Die Leser sollen aber doch den neuen Menschen anziehen, und somit muss er nothwendig auch in *ihnen* nach Gott geschaffen werden, wie es zu Col. III, 10. ausdrücklich heisst ἀνακαινούμενον κτλ. Nicht der ideale Mensch, von dem *Paulus* kein Wort sagt, sondern der wirkliche *Christus* ist es, zu welchem der καινός oder νέος ἄνθρωπος in der engsten Beziehung steht, und im Aor. ist von demselben die Rede, weil er nicht etwa nur geschaffen werden soll, ohne je geschaffen zu sein, sondern in diesem oder jenem auch bereits wirklich geschaffen (in uud mit *Christo*) und nur noch immer weiter auszubilden ist, welches mit der Vergangenheit zugleich die Gegenwart und Zukunft umfassende Tempus in dem Aorist ausgedrückt wird (vgl. II, 5 u. 6.).

Auf die allgemeinen, von dogmatischen Bemerkungen unterbrochenen, Ermahnungen lässt nun der Apostel specielle Aufforderungen zu einzelnen Tugenden und gleichfalls Warnungen vor bestimmten La-

stern folgen. — V. 25. fordert er zuvörderst zu gegenseitiger Wahrhaftigkeit auf, indem durch διό dieser V. mit dem Vorhergehenden, wie das Besondere (in dem Wesen des καινὸς ἄνϑρ. Enthaltene) mit dem Allgemeinen verbunden wird, und man braucht daher nicht an dem einzelnen Ausdrucke τῆς ἀληϑείας festzuhalten (*Rückert*), zumal da die Bedeutung desselben mit dem Folgenden in keiner näheren Verbindung steht, wie *Rückert* selbst sagt. — Im Gegensatze gegen ψεῦδος drückt λαλεῖν ἀλήϑειαν die der Gesinnung oder der Thatsache vollkommen entsprechende Aussage aus: *seid wahrhaftig*, ἕκαστος μετὰ του̃ πλησίον αὐτου̃ (אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ Zach. VIII, 16.) der Eine mit dem Andern, gegen einander (Col. III, 9.), ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη, *weil wir von oder unter einander Glieder sind*, einander bedingende Glieder, welche daher auch gegenseitige Offenheit, Treue und Gewissenhaftigkeit sich beweisen müssen.

V. 26. ὀργίζεσϑε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε *zürnet und sündigt nicht*, beim Zürnen lasset es nicht zur Sünde kommen (vgl. Ps. IV, 5.). Dies soll keineswegs eine Aufforderung zum Zorn überhaupt sein, sondern der Apostel setzt voraus, dass man gerechte Ursache zum Zürnen habe, und selbst dann soll der Zorn nicht bis zu dem Grade gesteigert werden, dass er in leidenschaftlichen Ausbrüchen zur Sünde wird. Um die Schwierigkeit zwischen diesem Verse und V. 31. zu heben, fasst man (*Koppe*, *Flatt*, *Rückert*, *Holzhausen*) die Worte nach einem Hebraismus hypothetisch: wenn Ihr zürnet, so u. s. w., wodurch indess die Sache und Schwierigkeit ganz dieselbe bleibt, da, was hier in der Construction der Worte noch besonders ausgedrückt ist, dort in dem Gedanken liegt, nämlich vom Zürnen alle Sünde fern zu halten oder nur unter der

Bedingung zu zürnen, dass sie nicht sündigen. In dieser Warnung vor der Sünde beim Zürnen und in der V. 31. folgenden, nämlich vor dem Zorne überhaupt, liegt aber kein Widerspruch, sondern nur Erweiterung der Warnung — ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω κτλ. *die Sonne gehe nicht unter über Eurem Zorne* (Deut. XXIV, 15.), lasset den aufgeregten Unwillen in Eurem Gemüthe nicht Wurzel fassen, sondern seid jeder Zeit schnell zur Aussöhnung bereit und wieder friedlich gesinnt.

V. 27. *μήτε δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ und gebet dem Teufel nicht Raum*, räumet ihm das Feld, die Macht über Euch, nicht ein. Wie in τόπον διδόναι mehr liegt, als nur *Gehör geben*, so ist auch διάβολος mehr als bloss *Lästerer*, *Verläumder* (*Koppe* und *Flatt*), oder *Rachsucht* (*Holzhausen*), indem sich der Apostel auch hier bei dem Ausdrucke das Böse als in der Menschheit lebendiges schlechtes Princip vorstellt, welches ebendadurch Herrschaft über uns erlangt, dass wir den Zorn zur Sünde werden und in uns wurzeln lassen; geschieht dies aber nicht, so kann uns der Teufel auch nichts anhaben (s. II, 2.). Statt μήτε findet sich noch die äusserlich eben so sichere Lesart μηδέ, und *Rükkert* meint, dass hierdurch die enge Verbindung dieser Ermahnung mit der vorhergehenden gewiss werde. Dies ist indess bei μήτε noch bei weitem mehr der Fall, da μηδέ auf eine neue Warnung hinweist, μήτε aber einen Zusatz an das Vorhergehende anknüpft, welches hier ohne Zweifel passender ist, als eine neue ganz allgemeine Warnung vor dem Teufel.

V. 28. κλέπτων soll nach *Koppe* und *Flatt* für κλέψας stehen und auf eine einmal geschehene Thatsache zurückweisen, wogegen *Holzhausen* meint, dass κλέπτειν hier nicht die Bedeutung *stehlen* habe, weil eine christliche Gemeinde aus Spitzbuben nicht denkbar

sei (sollte in der That Jemand bei ὁ κλέπτων auf einen so rohen Einfall kommen können?), sondern es bedeute *Unterschleif treiben*, nämlich mit Vormundschaftsgeldern und Erbschaften. Wodurch nun diese Entdeckung in sprachlicher oder geschichtlicher und moralischer Beziehung sich empfiehlt, ist schwer einzusehen, und man thut daher vorläufig noch ganz gut, die bekannte Bedeutung von κλέπτειν ruhig beizubehalten, zumal da es in der Erfahrung an Beispielen nicht fehlt, dass auch unter Christen Diebstahl passirt (warum nicht unter eben bekehrten Heiden?). In dem Präsens liegt aber, dass Jemand, nach vorangegangenen Beweisen, zum Stehlen überhaupt geneigt ist, und zu einem solchen sagt der Apostel, dass er nicht mehr stehlen solle — μᾶλλον δὲ κοπιάτω *vielmehr strenge er sich an, indem er das Gute mit eignen Händen vollbringt*, selbst ausführt, was Pflicht und Gewissen, Moralität und Sittlichkeit vorschreibt — ἐργάζεσθαι in der Bedeutung: sich verdienen oder erwerben, zu nehmen (*Koppe*, *Flatt*, *Rückert*, *Holzhausen*), wird durch τὸ ἀγαθόν, welches ja kein äusserer Besitz ist, verhindert; überhaupt genügt es nicht, bloss an Handarbeit oder bestimmte Gewerbe zu denken; vielmehr ist darin die umfassende Aufforderung enthalten, selbstthätig das Gute, was zum eignen und zum allgemeinen Besten dient, zu vollbringen. So den engen Begriff des blossen Selbsterwerbes überschreitend, setzt der Apostel hinzu ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι *damit er habe*, oder im Stande sei, *dem Dürftigen mitzutheilen*, also Anderen nicht nur nichts zu nehmen, sondern ihnen, wenn sie dessen bedürfen, in wohlthuenden Opfern der Liebe selbst noch hülfreichen Beistand zu leisten.

V. 29. πᾶς λόγος μή (כל לא) für μηδεὶς λόγος σαπρός kein faules, anrüchiges, anstössiges Wort gehe

aus Eurem Munde, keine verdorbene Rede komme über Eure Lippen, ἀλλ' εἴ τις ἀγαθός κτλ. Man sollte bloss ἀλλ' ἀγαθός erwarten: sondern nur gute Rede. Allein dies stellt der Apostel, um auch das Reden zu beschränken, noch hypothetisch und schiebt deshalb εἴ τις ein: sondern wenn eine, so gehe eine gute aus Eurem Munde — πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας, wofür sich in einigen Handschriften τῆς πίστεως findet, welches jedoch leicht, um die Schwierigkeit zu heben, selbst in der frühesten Zeit schon eingeschoben werden konnte. Der Sinn ist: zur *Erbauung der Bedürftigkeit*, d. h. zur Erbauung, welche in der Gemeinde das Bedürfniss ist. Weniger würde dieser Sinn in dem blossen Adject. enthalten sein, wofür der Genit. gewöhnlich genommen wird; aber auch die Uebersetznng: zum Nutzen nach dem jedesmaligen Bedürfnisse (*Flatt*), oder zur Erbauung derer, welche es bedürfen (*Rückert*), ist zu frei. — ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν *damit sie den Hörenden Wohlgefallen* oder *Freude gewähre*, wie χάρις häufig in den verschiedensten Redensarten dasjenige bezeichnet, was Anderen anmuthig, lieblich, wohlgefällig ist, wobei man hier an die innere erbauende Kraft der Rede zu denken hat. Hieran, dass nämlich ihre Reden ein reines Gepräge haben sollen, knüpft sich die V. 30. folgende Ermahnung καὶ μὴ λυπεῖτε κτλ. *und betrübet den heiligen Geist Gottes nicht*, indem Ihr in unsittlichen Reden unchristliche Gedanken und lieblose Gesinnungen an den Tag legt. In λυπεῖν ist auf anthropopatische Weise (vgl. Exod. XXIII, 21. Jes. LXIII, 10.) der Widerspruch ausgedrückt, in welchen der Mensch durch ungebührliches Verhalten mit dem Geiste der Wahrheit und Heiligkeit geräth. Dieser göttliche Geist ist in der Gemeinde ewig gegenwärtig, wohnet und wirket in den einzelnen Gliedern des heiligen Leibes

Christi, und mit Bezug hierauf heisst es weiter ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε *in welchem Ihr versiegelt*, fest versichert seid (s. I, 13 und 14.), εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως *bis zum Tage der Erlösung*, bis auf jene mit der παρουσία Χριστοῦ eintretende heilvolle Zeit, wo Ihr zu dem vollen beseligenden Besitze und Genusse der erwarteten himmlischen Verherrlichung gelangt.

In negativer und positiver Beziehung bezeichnet nun der Apostel V. 31 u. 32. noch die einzelnen Seiten, welche an dem vom göttlichen Geiste beseelten, wahrhaft christlichen Wesen und Benehmen hervortreten müssen. — Die drei Ausdrücke πικρία, θυμός und ὀργή sind als Steigerungen nahe mit einander verwandt, indem πικρία die Bitterkeit oder aufgeregte Stimmung gegen Jemanden, θυμός das Schnauben, den Unwillen im leidenschaftlichen Gemüthszustände, ὀργή den Zorn ausdrückt, wie sich dieser in Ausbrüchen der Rachsucht bethätigt — κραυγή Geschrei bei Zank und Streit, wildes unsittliches Toben — βλασφημία Lästerung, hier natürlich nicht grade gegen Gott, sondern gegen Menschen, also Verleumdung Anderer. Das Alles ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν *sei fern von Euch* σὺν πάσῃ κακίᾳ *mit aller Schlechtigkeit*, worin die sonstigen Untugenden und Laster zusammengefasst werden. — Von diesen Flecken gereinigt sollen sie im Gegentheil χρηστοί sein, brauchbar, gütig zuvorkommend — εὔσπλαγχνοι eig. herzhaft, herzlich, dann nach der neutestamentlichen Bedeutung des σπλάγχνον, mitleidig, barmherzig — χαριζόμενοι ἑαυτοῖς *wechselseitig Euch Gnade* oder Gefälligkeit oder Wohlwollen erzeigend; dieses ἑαυτοῖς (statt ἀλλήλοις wie *Koppe* und *Rückert* meinen) ist in solchen allgemeinen Sätzen ganz an seiner Stelle, indem der Grundbegriff: sich gemeinsam Gefälligkeit erweisen, festgehalten wird. — καθὼς καὶ ὁ θεός κτλ. *wie auch Gott in Christo Euch Gnade be-*

wiesen hat, indem er in ihm zum Heile der Menschheit die überschwängliche Fülle seiner Wahrheit offenbar und ihn selbst zum versöhnenden Opfer für Euch werden liess —, weshalb denn auch Ihr es an gegenseitiger Güte, Verzeihung und Liebe nicht fehlen lassen dürft.

Cap. V.

An den letzten Ausspruch des vorhergehenden Cap., dass Gott ihnen in *Christo* Gnade erwiesen habe, knüpft der Apostel die folgende Aufforderung, *Nachahmer Gottes* zu sein ὡς τέκνα ἀγαπητά *wie geliebte Kinder*, die willig und freudig dem väterlichen Willen in Allem folgen. Da Gott in Gnade und Liebe wie ein Vater sich Eurer angenommen hat, so möget nun auch Ihr auf entsprechende Weise aus innerem, freiem Antriebe wie geliebte Kinder ihm nacheifern, seinem heiligen, in *Christo* ausgesprochenen, Willen stets folgsam sein. Die Bedingung zu einem solchen Gott ergebenen Leben ist V. 2. in der allgemeinen Ermahnung ausgedrückt: *und wandelt in Liebe,* welche ohne brüderliche Innigkeit, aufopfernde Selbstverleugnung und Begeisterung für das Gute, Edle und Erhabene nicht wahrhaft bestehen kann. Der besondere Beweggrund hierzu ist in der uns bewiesenen Liebe *Christi* enthalten, welche sich sowohl überhaupt in seinem auf das menschliche Heil gerichteten Thun und Leiden darthat, als auch insbesondere dadurch, dass er sich für uns dahin gab προσφορὰν καὶ θυσίαν κτλ. (Heb. X, 5 u. 8.) — προσφορά das Darbringen und Dargebrachte, die freiwillige Opfergabe; θυσία hingegen das Schlachtopfer oder blutiges Opfer, so dass bei jenem Ausdrucke allgemein an die mit dem Leben *Christi* unmittelbar verbundene Aufopferung,

bei diesem ausschliesslich an den um der sündigen Menschheit willen erlittenen Kreuzestod zu denken ist. Das folgende τῷ θεῷ, welches *Holzhausen* (schwankend auch *Rückert*) mit παρέδωκεν verbindet, wird angemessener mit εἰς ὀσμὴν εὐωδίας zusammengenommen, da jenes *Dahingeben* nie in Bezug auf Gott, sondern auf den Tod gesagt wird; ausserdem spricht für die Verbindung mit den folgenden Worten auch die alttestamentliche Formel רֵיחַ נִיחוֹחַ לַיהוָה (Lev. I, 9. 13. 17 u. a.), welches hier auf die in dem versöhnenden Tode *Christi* geschehene vollkommne Genugthuung Gottes hindeutet (Phil. IV, 18.). Es ist anthropopathische Bezeichnung, welche von der kindlichen Vorstellung herrührt, dass der aufsteigende Rauch des verbrannten Opfers ein genussreicher Wohlgeruch oder Weihrauch für die Gottheit sei. So wenig aber hieran im christlichen Sinne des Apostels festzuhalten ist, ebensowenig an dem äusseren unblutigen oder blutigen Opfer, wie wenn es, etwa zur Befriedigung göttlicher Rache, eines Menschenopfers bedurft hätte. *Christus* hat nach des Apostels Lehre in Sünd- und Schuldlosigkeit zum Heile der Menschheit schmerzreiches Leiden und einen schmachvollen Tod freiwillig über sich ergehen lassen und dadurch ist er allerdings zum erlösenden und versöhnenden Opfer für uns geworden, die wir wegen unserer Sünden und Missethaten jenes Leiden und den Tod als Strafe verdienten. Allein dieses versöhnende Opfer begreift zum Unterschiede von den äusserlichen, sowohl jüdischen als heidnischen, Opfern gleichsam als Substanz den Geist der Wahrheit in sich, indem es nach seiner absolut geistigen Seite hin ebendadurch vermittelt wurde, dass *Christus* in seinem Leben vor dem unendlich wahren Wesen und heiligen Willen

Gottes den selbstsüchtigen Eigensinn und heillosen Eigenwillen der menschlichen sündigen Egoität schwinden, von jenem allein sich bestimmen und beherrschen und so im unendlichen Gehorsam gegen Gott, der Gott widerstrebenden Menschheit gegenüber, sein Thun zu einem Leiden, sein Leben zu einem Opfer werden liess, welches in dem Tode seine Vollendung erlangte. Was zur Aufhebung des feindseligen Widerspruches gegen Gott und zur Vereinigung mit ihm nothwendig ist, das zeigt sich in *Christo* absolut verwirklicht, und somit ist in seiner, mit dem Leben und Sterben identischen, Aufopferung für alle Zeiten und Menschen die Möglichkeit und Bedingung der eignen Erlösung und Versöhnung enthalten (Heb. IX, 25-28.). Aber das unendliche Opfer *Christi* ist doch nur dann in der That und Wahrheit für den Einzelnen wirklich erlösend und versöhnend, wenn er nach dem Vorbilde des Erlösers seine widerspenstige Ichheit dem allgemeinen göttlichen Willen aufopfert, im Glauben und in der Liebe von dem Wesen *Christi* durchdrungen ist und im Geiste der Wahrheit und Gerechtigkeit seinen christlichen Beruf, nämlich in Gott wahrhaft frei zu werden, erfüllt. So begreift das Opfer *Christi* sowohl an sich als auch für uns einen unendlich geistigen Inhalt und Gehalt in sich, ist als solches die Wahrheit aller früheren Opfer, weil diese in ihm aus ihrer Aeusserlichkeit zum Geiste erhoben und dadurch zur Vollendung gelangt sind.

V. 3. und 4. lässt der Apostel wiederum specielle Warnungen vor verschiedenen Lastern folgen. πορνεία, *Hurerei*, ist als besonderes Laster in der allgemeinen Lasterhaftigkeit der ἀκαθαρσία mit einbegriffen, und ebenso kann hier auch πλεονεξία in umfassendem Sinne für betrügerische Gewinnsucht oder unersättliche Selbstsucht, wie mannigfaltig sie sich in Bestrebungen und

Begierden auch kund thun mag, genommen werden. Darin macht die *Habsucht* die am meisten in die Augen fallende lasterhafe Bestimmtheit aus. — μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν *werde nicht einmal genannt unter Euch*, sei also für Euch etwas so Unerhörtes, dass selbst des Namens keine Erwähnung geschieht, welches eben dann der Fall ist, wenn jene Laster nicht mehr verübt werden — καθὼς πρέπει ἁγίοις, wie es für die im göttlichen Geiste erleuchteten und geheiligten Glieder der Gemeinde des Herrn schicklich ist. — Zu den in V. 4. aufgezählten Lastern sind die Worte μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν noch in Gedanken zu halten: und ebenso sei bis auf den Namen unter Euch vertilgt αἰσχρότης Hässlichkeit, schimpfliches Benehmen, welches wegen μωρολογία und εὐτραπελία für αἰσχρολογία stehen soll, aber am passendsten in seiner eigentlichen Bedeutung beibehalten wird, indem es so zunächst allgemein umfasst, was in besonderen Beziehungen durch die folgenden Ausdrücke bezeichnet wird. Auch scheint es durch καί bestimmt unterschieden zu sein und würde überhaupt durch die hineingelegte fast synonyme Bedeutung nur bedeutungsloser werden — μωρολογία, einfältiges, thörichtes Gerede, dummes Geschwätz, wofür *Holzhausen* die Bedeutung: plumpes unzüchtiges Geschwätz aufstellt — εὐτραπελία, Feinheit, Gewandtheit, Witz, in üblem Sinne die mit dem Witze gewöhnlich verbundene schonungslose Leichtfertigkeit im Reden — τὰ οὐκ ἀνήκοντα (mit gleicher Auctorität: ἃ οὐκ ἀνῆκεν) das sich nicht Geziemende, das Alles des Christen unwürdig ist. Den negativen Sinn des μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν durch ἀλλὰ μᾶλλον in einen affirmativen umwandelnd, fährt der Apostel fort: ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία sondern es herrsche vielmehr unter Euch *Danksagung* oder *Dankbarkeit*, d. h. ein von Dank gegen Gott erfülltes Wesen und Benehmen, indem wir

das frohe Bewusstsein von den in *Christo* empfangenen segensreichen Wohlthaten durch unseren anspruchlosen Wandel stets hindurchblicken lassen (vgl. Col. III, 17.).

Zur Begründung der ausgesprochenen Ermahnungen heisst es V. 5. weiter *τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες κτλ.* Die Lesart ἔστε statt ἴστε hat weder innere noch äussere Gründe für sich; es ist in jenen Worten die hebräische Zusammenstellung eines Verbums im Infin. und Verb. fin., wofür die Septuag. das Partic. und Verb. fin. gebraucht, nachgeahmt, um die Nothwendigkeit des Wissens mehr hervorzuheben. Dieser Verstärkung wegen ist aber ἴστε passender im Imper. als im Indic. (*Flatt* u. *Holzhausen*) zu nehmen: *denn dieses müsst Ihr wissen, dass jeder Hurer oder Unreine oder Habsüchtige, welcher ein Götzendiener ist, kein Erbtheil hat an dem Reiche Christi und Gottes.* Der Zwischensatz ὅς oder nach anderen Handschriften ὅ ἐστιν εἰδολολάτρης wird von einigen Auslegern (*Koppe*) für ὄντινές εἰσιν εἰδωλολάτραι genommen und übersetzt: von welcher Art die Götzendiener zu sein pflegen, d. h. welches wol unter den heidnischen Götzendienern der Fall ist, aber nicht unter Christen. Es ist bekannt, dass die Rabbinen häufig lasterhafte Menschen Götzendiener nennen, sofern sie knechtisch dem Laster ergeben sind; allein dass der Apostel dieses ebenfalls habe sagen wollen, dagegen spricht grammatisch das vorliegende ὅς oder ὅ, ausserdem Col. III, 5., und ebenso andere biblische Stellen Matt. VI, 24. Luc. XVI, 13., wonach der Habsüchtige Götzendiener heisst, weil er im abgöttischen Dienste des gierig erhaschten Reichthums steht, weil er den Mammon zu seinem Götzen macht, was auch in der vorliegenden Stelle dem Sinne am angemessensten ist. — Die beiden Genitive τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ scheinen, wenn sie

auf zwei Subjecte hindeuten sollen, ungrammatisch verbunden zu sein; *Rückert* behauptet daher fest, dass wegen des vor θεοῦ fehlenden Artikels in den Worten der Sinn nicht liege: das Reich, welches zugleich *Christi* und Gottes ist. Allein in unzähligen Stellen kann weder bei Χριστός noch bei θεός auf den stehenden oder fehlenden Artikel besonderes Gewicht gelegt werden, da beide als *Nomina propria* betrachtet werden, so dass es sich völlig gleich bliebe, ob τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ θεοῦ oder Χριστοῦ καὶ τοῦ θεοῦ oder τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ oder Χριστοῦ καὶ θεοῦ gesetzt wäre. Sollte dagegen θεοῦ hier Prädikat sein, so müsste doch wol nothwendig statt des in solchem Falle beispiellosen καί der Art. τοῦ stehen, wie er vor Χριστοῦ gesetzt ist. Es wird somit die βασιλεία sprachgemäss beiden Subjecten zugeschrieben, und als solche ist sie das in Gott begründete, durch *Christum* auf Erden gestiftete und in dem heiligen Geiste fest bestehende Reich der Gnade und Wahrheit, welches für die wahrhaft Gläubigen zwar schon wirklich da ist, indem sie darin leben, aber in seinem vollendeten oder himmlisch verherrlichten Zustande doch gleichsehr über die Gegenwart hinausgreift, wie auch schon aus κληρονομίαν ἔχειν erhellt, worin mit dem gegenwärtigen Antheil zugleich das erwartete künftige Erbtheil des vollen Besitzes zusammengefasst wird. Doch kann hierzu Niemand gelangen, der nicht durch den Glauben und die Liebe, durch Frömmigkeit und Gerechtigkeit bereits wirklichen Antheil an dem offenbar gewordenen himmlischen Reiche hat, weshalb die beiden unterschiedenen Seiten der dereinstigen Vollendung und gegenwärtigen Wirklichkeit in der engsten Verbindung mit einander zu halten sind.

Mit Bezug auf die genannten Laster sagt der Apostel V. 6. μηδεὶς ὑμᾶς κτλ. *Niemand verführe Euch durch*

leere Worte, d. h. lasset Euch nicht irre führen durch nichtige Behauptungen, welche auf trügerische Weise jene Laster beschönigen sollen — *διὰ ταῦτα γάρ κτλ. denn wegen derselben*, nämlich wegen der Laster kommt der Zorn Gottes über die Kinder des Ungehorsams (II, 2.), steht den mit Gott entzweieten Sündern göttliche Strafe (als Bethätigung des Zornes) bevor (Col. III, 6.). Hierbei lediglich an das künftige Weltgericht zu denken (*Koppe*, *Flatt*, *Rückert*), wird man durch ἔρχεται nicht genöthigt, da die Bedeutung des Verbums und zumal das Präsens gleichsehr darauf hinweisen, dass die sich ewig bethätigende allgerechte Macht Gottes über kurz oder lang jenen widerspenstigen Feinden der Wahrheit und Gerechtigkeit die gebührende Strafe zukommen lässt; somit ist Gegenwart und Zukunft in dem Ausdrucke zusammenbegriffen. — αὐτῶν in V. 7. kann sowohl auf die Laster, als auch auf diejenigen bezogen werden, welche sie verüben; nach *Koppe*, mit dem *Holzhausen* übereinstimmt, ist der Sinn: Theilnahme an ihrem Schicksale; nach *Rükkert*: Genossen ihres Denkens und Thuns. Beides liegt allerdings darin; aber zuvörderst ist die einfachste Beziehung nur auf υἱοὺς τῆς ἀπειθείας zurück, und wenn sie von diesen keine Theilnehmer oder Genossen sind, so haben sie natürlich weder mit dem Schicksale, noch mit dem Denken und Thun derselben etwas gemein.

Die letzte Aufforderung begründet der Apostel V. 8 und 9. durch Vergleichung des wesentlich verschiedenen früheren und gegenwärtigen Lebens. — σκότος und φῶς bilden im religiösen Leben gleichsam die beiden entgegengesetzten Pole des in eigensinniger Verstockheit Gott entarteten und des in ihm oder in seinem Geiste verklärten geistigen Zustandes. Dem σκότος entspricht zuvörderst die Unwissenheit, dem φῶς

die Erkenntniss, nämlich in göttlichen Dingen, weshalb jenes zugleich den Mangel des Wahren, dieses den Besitz desselben in sich begreift, und da somit jenem das in diesem enthaltene Princip des Guten (das Wissen oder der Geist der Wahrheit) fehlt, so muss nothwendig mit jenem ein verkehrter wahrheitswidriger Wandel, mit diesem hingegen ein der Wahrheit entsprechendes lauteres Leben verbunden sein; denn beide bilden nach entgegengesetzten Seiten hin für den Willen und die That den inneren Bestimmungsgrund. Es heisst hier aber σκότος und φῶς, nicht ἐσκοτισμένοι und πεφωτισμένοι, wofür es *Koppe*, *Flatt*, *Rückert* und *Holzhausen* nehmen, weil der Apostel ihre frühere ganze Wesenheit als σκότος, und dem entgegen ihre gegenwärtige als φῶς bezeichnen, also sagen will, dass sie durch und durch Finsterniss gewesen seien u. s. w. Als Christen sind sie hingegen Licht, und zwar ἐν κυρίῳ, weil *Christus* als reiner Abglanz des göttlichen Wesens das offenbare göttliche Licht, die Fülle der Gottheit umfasst, und auch sie daher, nur sofern sie in *Christo* wesen und leben, Licht sein können. Der Sinn wird beschränkt, wenn man ἐν κυρίῳ in διὰ τοῦ κυρίου umsetzt (*Koppe* und *Flatt*). — An den ausgesprochenen Grundgedanken knüpft nun der Apostel noch die Ermahnung ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε *als Kinder des Lichts wandelt*, d. h. als solche, welche aus dem Lichte gleichsam gezeugt sind und ebendeshalb nach ihrer inneren Lichtsubstanz auch das äussere Thun und Bestreben in Reinheit und Lauterkeit sich müssen verklären lassen. So dürfen sie also mit Lastern nicht mehr befleckt sein — ὁ γὰρ καρπός κτλ. *denn die Frucht* oder der ausstrahlende Glanz, die heilvolle Wirkung des Lichtes u. s. w. (vgl. Gal. V, 22.). Die Lesart πνεύματος statt φωτός ist für ein erklärendes Glossem anzusehen, da das Licht, seiner

bildlichen Form entkleidet, der Geist selbst ist. Die Frucht des Lichtes besteht aber oder entfaltet sich ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ *in aller Gutheit,* welche das von Biederkeit und Güte erfüllte innere Wesen umfasst, während δικαιοσύνη die dem göttlichen Willen entsprechende Gerechtigkeit im Wollen und Thun ausdrückt, und ἀλήθεια die in *Christo* offenbar gewordene und durch den Glauben uns angeeignete göttliche Wahrheit.

Den letzten allgemeinen Satz wendet der Apostel V. 10. auf seine Leser an und fährt daher im Partic. δοκιμάζοντες fort: die Frucht des Lichtes besteht in Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit, *indem Ihr prüfet* (vermittelst des inneren Lichtes), was dem Herrn wohgefällig ist, und grade dieses ist das Gute, Gerechte und Wahre. Die meisten Ausleger (auch *Flatt*, *Rückert* und *Holzhausen*) halten V. 9. für einen Zwischensatz und verbinden daher V. 10. mit V. 8., welches indess sehr hart ist, wie überhaupt die Parenthesen stets missliche Annahmen sind. *Koppe* schlägt neben der Parenthese noch den Ausweg vor, das Participium hier als Imperativ zu fassen, wodurch zwar die Schwierigkeit gehoben, aber zugleich der Zusammenhang zerrissen erscheint, da doch das Participium offenbar anknüpft. Die ganze Rede hat eine imperativische Form, aber hier ist das Participium, nicht der Imperativ, gesetzt, weil sonst der Vers eine ganz neue Ermahnung enthalten würde, während er nur den Inhalt des vorhergehenden V. zu den Lesern in Beziehung setzt.

Als selbstständige Ermahnung erscheint wiederum V. 11., obwohl zunächst hierin weiter nichts, als was negativer Weise mit dem Wandel im Lichte nothwendig verbunden sein muss, hervorgehoben wird — ἔργα ἄκαρπα τοῦ σκότους unfruchtbare Werke der Finsterniss, nämlich die nichtswürdigen, in Untugenden, Sün-

den und Lastern enthaltenen, Erzeugnisse eines von Finsterniss erfüllten Wesens und Wandels. Daran sollen sie nicht nur keinen Antheil haben, μαλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε *vielmehr straft* oder *rügt* sie sogar, indem Ihr sie vermöge des Lichtes in ihrer eigentlichen Beschaffenheit aufdeckt und Euch mit Abscheu davon im eignen Wandel fern haltet. Hiermit verbindet der Apostel wiederum einige allgemeine Reflexionen.

V. 12 u. 13. Zur Rechtfertigung des eben gebrauchten ἐλέγχειν heisst es τὰ γὰρ κρυφῆ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν *denn was heimlich von ihnen geschieht*, das im Geheimen von ihnen Vollzogene oder Getriebene, nämlich von denen, in welchen σκότος gleichsam personificirt ist — dieses αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν *ist nur zu nennen schändlich* oder abscheulich, verbietet die Schaam mir auszusagen. Augenscheinlich deutet der Apostel in τὰ κρυφῆ γιν. nicht auf die Laster überhaupt hin (*Koppe*), denn diese werden sonst deutlich genug bezeichnet, sondern insbesondere auf scheussliche Laster der Unzucht (Röm. I, 26 u. 27.), welche jedoch keineswegs nur auf die in den Mysterien verübten Ausschweifungen beschräukt zu werden brauchen (*Holzhausen*), da sie gleichsehr überhaupt in dem heidnischen Leben anzutreffen waren. Obgleich aber diese geheimen Laster nur zu nennen, schon der Anstand verbietet, so soll man sie dennoch nicht gleichgültig geschehen lassen, sondern in angemessener Weise kräftig rügen. Demnach wird durch αἰσχόν ἐστι κτλ. die entsetzliche Abscheulichkeit derselben bezeichnet, aber keineswegs geboten, dass die Christen oder Kinder des Lichts sie ungerügt sollen geschehen lassen (*Holzhausen*), welches dem vorhergehenden wie dem folgenden Verse und ausserdem der Bedeutung des γάρ widersprechen würde. Durch ein solches Verhalten müsste überdies das Laster befördert werden. — Es sind jene geheimen

Laster über die Maassen abscheulich, *τὰ δὲ πάντα κτλ. das Alles aber* (was nämlich zu den Werken der Finsterniss gehört), *gerügt von dem Lichte, wird offenbar,* weil es ja, als gerügt, in seiner vollen Schlechtigkeit aufgedeckt und somit offenbar werden muss. In φανεροῦται, welches voraussetzt, dass etwas von dem Lichte überführt oder ins Licht gestellt wird, hält nun der Apostel die Beziehung auf das Licht, als geschehene Vereinigung mit demselben, fest, und macht in dieser Voraussetzung die Folgerung: *πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον, φῶς ἐστι* denn Alles, was offenbar wird, Alles, was aus der Finsterniss heraus an den Tag geführt wird, ist Licht, d. h. wird in das Licht aufgenommen oder wird selbst zu Licht, so dass, wenn Ihr Euch nicht nur von allem Antheile an den Werken der Finsterniss fern haltet, sondern auch die von der Finsterniss Erfüllten ihres abscheulichen Treibens überführt, diese sicher dem Lichte sich zuwenden werden, da sie ja zuvor durch dasselbe sich in ihrer Schlechtigkeit offenbar geworden sind. Der Sinn der beiden letzten Verse kann demnach so umschrieben werden: die Finsterniss soll von dem Lichte überführt werden, denn was jene im Geheimen treibt, ist über alle Vorstellung abscheulich, aber das Alles wird, indem das Licht es rügt, offenbar und somit selbst von dem Lichte durchdrungen; denn was offenbar wird, ist nicht mehr Finsterniss, sondern hat das Licht bereits in sich zugelassen, ist aus dem früheren Widerspruche in die Einheit mit demselben versetzt. — Der letzte Zusatz hat den Auslegern die meiste Schwierigkeit gemacht und es sind darüber die verschiedenartigsten Meinungen zu Tage gekommen, worunter besonders die active Auffassung des φανερούμενον, welche auch *Koppe* und *Flatt* annehmen, auffallend ist: denn was selbst Licht macht oder erleuchtet ist, muss auch für Andere ein

Licht sein. Wie sich diese Erklärung sprachlich durchaus nicht rechtfertigen lässt, so wäre auch der Sinn tautologisch, da derselbe in dem Vorhergehenden bereits deutlich ausgesprochen ist.

Die angedeutete Umwandlung aus der Finsterniss in das Licht noch im Auge behaltend führt der Ap. V. 14. zur Begründung in διὸ λέγει (s. IV, 8.) ein Citat an, welches man vergebens auf bestimmte alttestamentliche Stellen hat zurückführen wollen; es ist entweder aus einem unbekannten Buche genommen oder Erinnerung irgend eines alttestamentlichen Ausspruches, in anderen Worten ausgedrückt und mit der bestimmtesten Beziehung auf *Christum*. — Nach den Handschriften kann man mit ziemlich gleicher Auctorität ἔγειρε oder ἔγειραι lesen, so dass jedoch auch jenes für ἐγείρου oder ἔγειραι zu nehmen wäre. Ohne Begründung stellt *Rückert* die Behauptung hin, dass in grammatischer Beziehung nicht der Aor. Med., sondern ἐγέρθητι allein richtig sein würde, welches ebendeshalb nicht begründet werden kann, weil das Passivum hier unpassend auf ein bestimmtes Subject hindeuten würde (werde aufgeweckt!), während das Medium das Subject bei weitem unbestimmter lässt (wache auf!); selbst wenn die reflexive Beziehung recht scharf hervortreten soll, so reicht das Medium schon nicht mehr hin. — Hinsichtlich des Sinnes weisen die Worte ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα (ἀνάστη) κτλ. auf das Aufwachen aus dem Schlafe der geistigen Dumpfheit und auf das Auferstehn aus dem moralischen Tode der Sünde hin (vgl. Röm. XIII, 11. Eph. II, 1.). Saget Euch von der Verfinsterung und der Verirrung los, tretet heraus aus der Nacht der Finterniss — καὶ ἐπιφαύσει κτλ. Ein solches Futurum nach vorhergegangenem Imperativ hat durchaus nichts Auffallendes, und es ist daher befremdend, dass *Rückert* und *Holzhausen*

es für unregelmässig halten, indem sie statt dessen den Imperativ erwarten, welcher doch hier für den Sinn nur störend sein würde — *und Christus*, das absolute Licht des wahren und seligen Lebens, *wird dir aufgehen* oder *leuchten*.

Die ausgesprochene allgemeine Ermahnung zum Wandel im Lichte wird V. 15 und 16. weiter ausgeführt. — ἀκριβῶς sorgfältig, besonnen, vorsichtig, mit den geschärften Augen des geistigen Lichts; es wird negativ und positiv durch die folgenden Worte μὴ-σοφοί erörtert (Col. III, 5.), indem in diesem Zusatze auf ein, der inneren erleuchteten Einsicht nicht widersprechendes, sondern vollkommen entsprechendes, weises oder zweckmässiges Benehmen aufgefordert wird. — ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν *die Zeit aufkaufend* (Col. III, 5.), gleichsam mit der Zeit wuchernd, indem man jede Gelegenheit in derselben aufsucht, um sie durch Gutesthun sich und Anderen zum Nutzen gereichen zu lassen. Leichtsinnig und unbesonnen leben sie in den Tag hinein, wenn sie die Zeit auf unnütze Weise verschwenden, wogegen sie weise zu Werke gehen, indem sie sich die Zeit durch heilsame Verwendung derselben wahrhaft zu eigen machen. *Rückert* premirt das Medium in ἐξαγοραζόμενοι zu sehr, wenn er die Bedeutug hineinlegt, dass sie dem fremden, unrechtmässigen Besitzer abkaufen sollen, was eigentlich ihnen gehört; es liegt allerdings darin, dass sie die Zeit für sich aufkaufen sollen, aber jene Nebenbeziehung um so weniger, da die Zeit gleichsehr Allen, welche in ihr leben, angehört und von allen zu edlen Zwecken benutzt werden soll. — Den Grund jenes Ausspruches enthalten die Worte ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσι, sofern es nämlich unter den herrschenden Lastern, drohenden Gefahren und feindseligen Verfolgungen den Anhängern der Wahrheit gar sehr erschwert wird, Gutes zu

stiften, ja sogar es leicht möglich ist, dass den Einen oder Anderen Furcht vor Bedrängniss und Leiden der Wahrheit abwendig macht.

V. 17. *διὰ τοῦτο* ***ebendeshalb***, weil nämlich die Zeit so bedrängnissvoll ist, beweiset Euch nicht als Unverständige, sondern als solche, welche wissen, *τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου* ***worin des Herrn Wille*** besteht, an dem sie, im Gegensatz gegen den in Finsterniss verderbten gemeinsamen Willen der entarteten Welt, festhalten sollen.

Ihre Pflicht ist es, sich stets besonnen oder wach zu erhalten, mit Bezug worauf der Apostel V. 18. weiter ermahnt: *καὶ μὴ μεθύσκεσθε* ***und berauschet Euch nicht***, wozu des Gegensatzes wegen noch *οἴνῳ* hinzugesetzt ist, obwohl es schon in *μεθύσκειν* (*μέθυ*) liegt. Die besondere Beziehung jener Worte auf die in den religiösen Versammlungen üblichen gemeinschaftlichen Mahlzeiten oder Agapen (*Koppe* und *Holzhausen*) ist hier unnöthig, da sie jener allgemeinen Ermahnung zufolge, sich sicher auch bei jeder anderen Gelegenheit vor Trunkenheit hüten sollten. — *ἐν ᾧ* d. h. in welchem Trunkensein *ἀσωτία* Schlemmerei ist, worin sich sittenlose Ausschweifung kund thut. Als Gegensatz ist hinzugesetzt *ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι* ***sondern werdet voll im Geiste***, indem Ihr Euch nämlich mit dem in diesem unerschöpflichen Quelle der Wahrheit und Heiligkeit enthaltenen unendlichen Inhalte erfüllt. Zwar ungewöhnlich, aber nicht bedeutungslos ist hier *ἐν*, welches *Koppe*, *Flatt*, *Rückert* und *Holzhausen* wo nicht für unregelmässig, doch für überflüssig halten, noch eingeschoben, weil der Geist nicht bloss als Mittel und Inhalt, wodurch und womit, sondern zugleich als dasjenige, *worin* sie allein zu der wahren Erfüllung gelangen, dargestellt werden soll.

Es wird nun in V. 19 u. 20. Einzelnes hervorgehoben, worin sich ihr Erfülltsein vom Geiste ausspricht. — λαλοῦντες ἑαυτοῖς *indem Ihr für Euch redet*, Euch gemeinsam (oder einander) unterhaltet mit Psalmen, Hymnen und geistigen Oden u. s. w. (Col. III, 16.), welche Ausdrücke verschiedene Arten religiöser Lieder bezeichnen, aber keineswegs zur bestimmten Vorschrift dienen sollen, da ja die besondere Art des Gesanges ganz gleichgültig war. Aber ihre characteristische Beschaffenheit wird genauer bestimmt durch πνευματικαῖς, wonach sie der Ausdruck der vom göttlichen Geiste erfüllten, wahrhaft christlichen Gefühle, Gedanken und Gesinnungen sein sollen. Die besondere Beziehung derselben auf *Christum* (aber hiermit natürlich zugleich auf Gott) tritt in dem hinzugesetzten τῷ κυρίῳ hervor, so dass in ihnen der Versöhner den Gegenstand der Lobpreisung ausmacht — ἐν ταῖς καρδίαις υμῶν *in Euren Herzen*, überhaupt in inbrünstiger Gemüthsstimmung, oder, was dem Sinne nach ganz gleich ist, aus innerstem Herzensgrunde. — Hiermit verbindet der Apostel endlich noch die Ermahnung zur Dankbarkeit gegen Gott, welche häufig als Grundcharacter des christlichen Lebens bezeichnet wird (Col. III, 17.) — πάντοτε ὑπὲρ πάντων *stets für Alles*, was wir als Christen sind und haben, und zwar ἐν ὀνόματι κτλ. *in dem Namen*, wie wir dessen als Christen eingedenk sein müssen, also in dem gläubigen Bekenntnisse unsers Herrn *Jesu Christi.* — Auf θεῷ folgt noch καὶ πατρί, um die Verpflichtung zum Danke gegen Gott, der vermittelst *Christi* sich unserer mit väterlicher Liebe angenommen hat, noch tiefer einzuschärfen.

V. 21. macht der Apostel den Uebergang zu Ermahnungen, welche die besonderen Verhältnisse der Christen unter einander betreffen. — ὑποτασσόμενοι scheint als Particip mit dem Vorhergehenden verbunden

zu sein, indess da der Inhalt dieses Verses sich auf das Vorige nicht zurückbezieht und auch keine Verbindungspartikel gesetzt ist, so supplirt man am passendsten ἔστε, welches, da die allgemeine vorangesetzte Aufforderung sogleich in entsprechende besondere Ermahnungen zerlegt wird, leicht ausgelassen werden konnte: *Einander untergeordnet* (*seid*) *in der Furcht Christi*; *Ihr Weiber seid* u. s. w. Doch ist es zu gewagt mit *Holzhausen* ὑποτασσόμενοι und ὑποτάσσεσθε zu verbinden, da sich von einer solchen hebräischen Construction bei dieser Aenderung oder Beschränkung der Subjecte schwerlich ein Beispiel auffinden lässt. Der Sinn ist, dass sich Niemand über den Andern übermüthig erheben, sondern mit anspruchloser Liebe Einer dem Andern ergeben sein soll ἐν φόβῳ Χριστοῦ (welches die richtigere Lesart für θεοῦ ist) *in der Furcht Christi*, d. h. in gleicher demuthsvoller Ergebenheit gegen *Christum*. — Statt ὑποτάσσεσθε findet sich mit gleicher Auctorität ὑποτασσέσθωσαν, in einigen Handschriften steht es vor τοῖς ἰδίοις, in anderen wird es ganz weggelassen, wie es denn auch wegen des vorhergehenden ὑποτασσόμενοι grade nicht vermisst wird. — ὡς τῷ κυρίῳ ist von mehreren Auslegern als Vergleichung (καθώς) genommen: gehorchet den Männern, wie Ihr dem Herrn gehorcht, wogegen *Holzhausen* sagt, dass die Vergleichung nicht so zu denken sei: Ihr sollt Euren Männern unterthan sein, wie *Christo*, oder auf ähnliche Weise wie *Christo*, sondern: wie die Kirche *Christo* unterthan ist. Der Kirche geschieht aber in diesem Verse noch keine Erwähnung, und ausserdem würde auch bei jenem Einfalle die Sache noch immer dieselbe bleiben, da in der Kirche wiederum sie selbst es sind, welche *Christo* gehorchen. Die Vergleichung ist aber überhaupt unpassend, weil es hier nicht auf das *Wie* ankommt, sondern darauf, dass

sie überhaupt ihren Männern unterthan sind, woran sich die Worte *begründend* knüpfen ὡς τῷ κυρίῳ *als dem Herrn*, dem sie nämlich folgsam oder ergeben sind, indem sie den Männern Gehorsam leisten, welches dem Gebote *Christi* gemäss ist. Dieser Sinn, dass sie in der Unterwürfigkeit gegen die Männer dem Herrn sich unterwürfig zeigen, wird bestätigt durch VI, 5. Col. III, 18. (vgl. III, 22 u. 23.).

Das Pflichtmässige eines solchen Verhaltens der Frau gegen ihren Mann wird V. 23. durch ὅτι ὁ ἀνήρ κτλ. aufgezeigt, woran sich dann wirklich eine Vergleichung mit *Christo* knüpft. — καί vor αὐτός fehlt in mehreren Handschriften, und ebenso ἐστι nach αὐτός, welches beides auch höchst wahrscheinlich unächt ist; endlich findet sich noch der Artikel ὁ vor σωτήρ, ohne gesicherte Auctorität — κεφαλὴ τῆς γυναικός heisst der Mann, sofern er vermöge seiner höheren Geistesbildung, weiteren Umsicht und reicheren Erfahrung bildend und bestimmend auf die Frau einwirken, wie überhaupt den Familienkörper in organischer Verbindung erhalten, ihn leiten und beherrschen soll. In entsprechender, aber absolut geistiger Weise ist *Christus* das Haupt der Gemeinde, da er sie als unendliches Princip bestimmend in ihren einzelnen Gliedern durchdringt, und als ewig gegenwärtige Gottesmacht sie im Glauben und in der Liebe zur Wahrheit und Freiheit der Kinder Gottes erhebt. So ist er nun zugleich αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος *selbst Retter* oder *Beschirmer des Körpers*, wovon er nämlich das Haupt ist (I, 22 u. 23.), also Beglücker der Gemeinde, in welcher er seine erleuchtende, heiligende und beseligende Kraft mächtig bethätigt, wie auch der Mann durch weise Leitung, Versorgung und Befriedigung die Familie im Wohlstande erhält und Gründer ihres Glückes ist. *Holzhausen* behauptet, dass diese letzten Worte nicht als nähere

Bestimmung zu Χριστός, sondern zu ἀνήρ gehören, welcher zwar nur in Vergleichung mit *Christo* σωτήρ heisse. Auf Χριστός könnten sie nicht bezogen werden, weil von ihm der Apostel nicht sagen würde, er sei *ebenfalls* (αὐτός) der Erlöser des Leibes, da er ja im eigentlichen Sinne Erlöser heisse. Was nöthigt aber zu einer solchen verdreheten Auffassung des αὐτός, welches doch seiner wahren Bedeutung gemäss grade recht scharf das *Eigentliche* (er Selbst und kein Anderer) bezeichnet? Wenn ausserdem der Mann nur in Vergleichung mit *Christo* σωτήρ heissen kann, so ist ja von diesem absoluten σωτήρ aus die Beziehung auf den Mann bei weitem angemessener.

Den ausgesprochenen Gedanken von dem Verhältnisse der Gemeinde zu *Christo* wendet nun der Apostel V. 24. auf das Verhältniss der Frauen zu ihren Männern an, und um die Ergebung der Frauen in voller Unbedingtheit zu bezeichnen, heisst es hier, dass sie unterthan sein sollen ἐν παντί *in Allem*, in jeder Beziehung, wobei natürlich vorausgesetzt wird, dass auch die Männer in den Schranken der ihnen obliegenden Pflichten sich zu halten, mit Milde und Liebe zu verfahren wissen, wie in den folgenden Versen ausdrücklich eingeschärft wird. — ἀλλά im Anfange hebt mit Nachdruck den aus dem vorhergehenden Verse gefolgerten Grundgedanken heraus: *aber wie demnach die Kirche* u. s. w.

V. 25. ff. werden in entsprechender Weise, ebenfalls mit vergleichender Rücksicht auf *Christum* und die Kirche, die Männer zur Liebe gegen ihre Frauen ermahnt. — ἑαυτῶν ist hier wiederum gesetzt (wie vorhin V. 22. τοῖς ἰδίοις), nicht ὑμῶν (*Koppe* und *Holzhausen*), weil die reflexive Beziehung vorherrscht; an Beispielen dafür fehlt es auch im Klassischen nicht, indem in solchen allgemeinen Sentenzen der Grund-

gedanke festgehalten wird: *Sein* Weib lieben, Jeder liebe *sein* Weib. Die besondere christliche Veranlassung zu dieser Liebe der Männer gegen ihre Frauen liegt in der, für die aufblühende Gemeinde bewiesenen, unendlichen Liebe *Christi*, welche überhaupt in dem reinsten Charakter der Selbstverleugnung und Aufopferung das erhabenste Vorbild aller Liebe ist; denn in seiner überschwänglichen Liebe hat er sich dahingegeben (vgl. Gal. I, 3. Röm. IV, 25 u. a.) *ὑπὲρ αὐτῆς für sie*, zu ihrem Heile. Die Kirche war zwar in ihrem späteren äusseren Bestehen noch nicht da, aber da die Aufopferung *Christi* doch nur auf das Heil der Menschheit abzweckte, wenn anders diese sich ihm auch wirklich hingab, oder da er für diejenigen, welche durch ihn zur Versöhnung mit Gott gelangen wollen, in den Tod ging, so hat er sich für die Seinigen oder für die Kirche dahingegeben, *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ damit er sie heiligte*, sie in der Aufopferung seines sünden- und schuldlosen Lebens von der Schuld und Strafe der Sünde frei machte, vorausgesetzt, dass sie kraft des Glaubens und der Liebe mit ihm auch wahrhaft vereinigt sein würde. Zur Erläuterung des in *ἁγιάζειν* enthaltenen Begriffs heisst es weiter *καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι*. Dass diese Worte auf die Taufe anspielen, ist unverkennbar, da Wasserbad und Taufe dem äusseren Ausdrucke nach zu deutlich auf einander hinweisen; allein durch das angeknüpfte *ἐν ῥήματι* wird die durch die Taufe sinnlich vollbrachte Reinigung in ihrer geistigen Vollbringung oder Verwirklichung bezeichnet, worin also das, was die Taufe als Idee und Verpflichtung in sich begreift, auch wirklich zur Erfüllung kommt. Diese geistige Erfüllung oder Verwirklichung der Taufreinigung geschieht *ἐν ῥήματι*, da dieses überhaupt das geoffenbarte göttliche Wort, die heilvolle Lehre *Christi*, kurz das

Evangelium umfasst (Röm. X, 8 u. 17. Eph. VI, 17.), welches im Glauben angenommen und treu bewahrt, das wahre geistige Reinigungsbad, das göttliche Element der Erleuchtung und Rechtfertigung, ja eine Kraft Gottes ist, selig zu machen Alle, welche daran glauben (Röm. I, 16.). Diese durch das Wasserbad sinnlich dargestellte geistige Reinigung erscheint in καθαρίσας als bereits wirklich geschehen (*Rückert*), und da das *Wort* die Kraft der Reinigung in sich schliesst, so ist sie in der Offenbarung desselben κατὰ δύναμιν auch schon miteinbegriffen; aber sie soll für die Christen nicht bloss der Kraft oder Möglichkeit nach in dem göttlichen Worte enthalten sein, sondern auch wirklich in dem Leben jedes Einzelnen vollbracht werden, dadurch dass er jenes Wort als reinigendes, sündentilgendes Element in sich wirken lässt, und so muss, was in *Christo* sich für alle Zeit und Menschheit absolut vollendet erwies, in den einzelnen Christen vermittelst *Christi* stets zur Erscheinung oder Wirklichkeit kommen. In *Christo* sind Alle, welche durch das Wasserbad unter die Seinigen aufgenommen werden, zu der Reinigung im Worte, von welcher er das erhabenste Zeugniss ist, bereits befähigt; aber nun ist es auch ihre Pflicht, das, wozu sie befähigt sind, in sich wirklich werden oder zur Vollendung kommen zu lassen. — Unter den verschiedenen Erklärungen dieser Stelle scheint auf den ersten Anblick *die* besonders plausibel, nach welcher ῥῆμα die Taufformel bedeutet. *Flatt* giebt seine Zustimmung dazu und *Holzhausen* meint, dass diese Auffassung dem Sinne nach zuverlässig richtig sei, obwohl er nachher an der Formel, als solcher, nicht festzuhalten scheint. Es lässt sich aber für diese Bedeutung des einfachen ῥῆμα keine Bestätigung geben, wie auch der äusserliche Sinn nicht zu rechtfertigen ist; doch hiervon abgesehen, müsste

wenigstens bei dieser besonderen Beziehung auf die Taufformel der Artikel stehen ἐν τῷ ῥήματι, welches, sobald es ganz allgemein als göttliches Wort gefasst wird, überflüssig ist. Andere Ausleger schieben zwischen ὕδατος und ἐν ῥήματι noch ein καί ein, oder verbinden ἐν ῥήματι mit ἁγιάσῃ und setzen vor τῷ λουτρῷ noch ein ὡς, wodurch jedoch die Stelle nicht erklärt, sondern, was noch auf vielerlei andere Weise sich machen lässt, entstellt wird. *Rückert* verbindet gleichfalls, jedoch ohne etwas hinzuzusetzen, ἐν ῥήματι mit ἁγιάσῃ, wogegen indess die weite Entfernung beider Worte von einander spricht, und ausserdem der bei jener Auffassung ganz beispiellose Sinn des hinzugefügten καθαρίσας κτλ. *Koppe* endlich verbindet ἐν ῥήματι mit dem folgenden ἵνα, und so soll denn ἐν ῥήματι ἵνα für עַל דְּבַר אֲשֶׁר stehen, welches die Septuag. durch ἕνεκεν τοῦ übersetze. Ist denn nun dieses ἕνεκεν τοῦ und jenes ἐν ῥήματι ἵνα einerlei? Wenn aber selbst die Septuag., weil jene Formel nicht *damit*, sondern *weil* bedeutet, schon abweicht, wo sollte man sonst noch die Spur eines Grundes dafür auffinden können?

Zur Angabe des Zweckes der erwähnten Heiligung und Reinigung heisst es V. 27. weiter ἵνα παραστήσῃ κτλ. Die Lesart αὐτήν muss der mehr begründeten αὐτός weichen — παριστάναι ἑαυτῷ für sich dahinstellen — *damit er selbst die Kirche sich gegenüberstelle*, sie sich gegenüber hervorstrahlen lasse ἔνδοξον. Dieses Wort deutet auf die christliche δόξα überhaupt hin, so dass darin mit dem äusseren prachtvollen Glanze zugleich die innere geistige Herrlichkeit ausgedrückt werden soll, und man kann in diesem doppelten Sinne *herrlich* beibehalten — σπίλος Fleck, Schmutz, sowohl der Seele als auch des Körpers — ῥυτίς Runzel: *ohne irgend einen Flecken oder Runzel*

oder etwas dergleichen, wodurch sie entstellt werden könnte; ihrer inneren und äusseren Beschaffenheit nach soll sie vielmehr sein ἁγία καὶ ἄμωμος, also in ihrem inneren Wesen und äusseren Bestehen lauter und rein. Die ganze Schilderung spricht dafür, dass dem Apostel die Kirche in Gestalt einer Braut vorschwebe, welche nach jüdischer Sitte vor ihrer Verbindung mit dem Manne durch ein *Bad* sich reinigen musste; doch darf man den mit der äusseren bildlichen Form verbundenen wahrhaft christlichen Inhalt und Gehalt nicht übersehen.

Das Dargestellte in dem einen Brennpuncte der unendlichen Liebe *Christi* festhaltend, macht nun der Apostel V. 28. die Anwendung davon auf die Liebe der Männer zu ihren Frauen, indem er durch οὕτως (in gleicher, entsprechender Weise) anknüpft. Schon oben (s. V. 23.) geschah aber der Gemeinde als des Leibes *Christi* Erwähnung, und so werden nun auch die Frauen im Verhältnisse zu den Männern betrachtet. Diese sollen ihre Frauen lieben ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα (nicht etwa nur vergleichend, sondern in dem innigsten Vereinigtsein) *als ihre eignen Leiber*, als das ihnen wesentlich Angehörende, ohne welches auch sie die Bedeutung des Hauptes verlieren. Denn das Haupt kann ebensowenig als der Leib für sich bestehen; beide zusammen bilden erst ein Ganzes, und so sollen sich der Mann als Haupt, die Frau als Leib gegenseitig ergänzen und dadurch auf das engste mit einander verbunden sein (Gen. II, 24.). Bildet nun hiernach die Frau in dem ehelichen Verhältnisse die integrirende Hälfte oder die andere in dem Begriffe des Ehemanns miteingeschlossene Seite, so liebt der Mann, wie es am Ende des Verses heisst, indem er seine Frau liebt, sich selbst, da ja das zu ihm als Ehemanne nothwendig Mitgehörende der Gegenstand seiner Liebe ist.

Diese Liebe als in der Natur der Sache nothwendig begründet betrachtend, fährt der Apostel V. 29. fort: οὐδεὶς γὰρ πότε κτλ. denn Niemand hasset sein eignes Fleisch oder seinen eignen Leib, und deshalb kann er *natürlicher* Weise auch seine Frau nicht hassen — ἐκτρέφειν und θάλπειν aufziehen oder ernähren und erquicken, soll überhaupt die emsige Sorgfalt für des Leibes Wohl ausdrücken. Zur Bekräftigung weiset der Apostel am Ende des Verses wiederum auf das Verhältniss *Christi* (ὁ Χριστός begründeter als ὁ κύριος) zur Kirche hin, die in allen ihren geistigen Bedürfnissen durch ihn liebevoll befriedigt wird. Der Grund dieser gnadenreichen Ernährung und Pflege *Christi* folgt in V. 30., weil wir nämlich als Christen Glieder seines kirchlichen Leibes sind. Die Worte ἐκ τῆς σαρκὸς - ὀστέων αὐτοῦ fehlen in bedeutenden Handschriften und Versionen, weshalb ihre Aechtheit sehr zweifelhaft ist; der Sinn derselben würde sein: dass wir als geistige Glieder an dem Leibe *Christi* in allen Theilen gleichsam aus dem leibhaftigen Wesen *Christi*, aus seiner Lebenssubstanz zusammengesetzt oder wiedergeboren sind.

Der letzte Vers wurde als Grund an καθώς κτλ. geknüpft; Hauptsache ist aber dem Apostel noch die Sorge des Hauptes für den Leib oder die Liebe des Mannes zur Frau, und um diese weiter zu bekräftigen, führt er V. 31. wörtlich Gen. II, 24. an, nur dass er statt ἕνεκεν τούτου, wie es in der Septuaginta heisst, ἀντὶ τούτου sagt. Der Sinn dieser Stelle in ihrem Zusammenhange mit den vorhergehenden Versen ist, dass der Mann in der ehelichen Verbindung zwar gegen Vater und Mutter eine selbstständige Stellung einnehmen könne, aber nicht so gegen die Frau; denn von jenen muss er früher oder später zu freier Selbst-

bestimmung entlassen werden, mit dieser soll er bis zum Ende des Lebens nur ein Ganzes ausmachen.

Die alttestamentlichen Worte beziehen sich natürlich nur auf das eheliche Verhältniss; aber da der Apostel das Verhältniss der Frau zum Manne (und umgekehrt) mit dem Verhältnisse der Gemeinde zu *Christo* so genau als möglich bisher zu parallelisiren suchte, so findet er nun auch in der citirten Stelle über den nächsten eigentlichen Sinn hinaus eine tiefere Beziehung auf *Christum* und die Gemeinde, weshalb es V. 32. heisst: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, d. h. in diesen Worten liegt ein tiefes Geheimniss verborgen, sie lassen neben dem äusseren Wortsinne noch eine innere sinnreiche Beziehung zu — ἐγὼ δὲ λέγω ich aber sage, ich meine nämlich im vorliegenden Falle, *in Bezug auf Christum und auf die Gemeinde*, für welche er selbst sein irdisches Leben aufopferte, um in innigster Liebe ewig mit ihr auf das engste vereinigt zu sein.

Den wichtigsten Punct aus den vorhergehenden Versen nochmals hervorhebend und auf den eigentlichen Sinn jenes Ausspruches hindeutend, drängt der Apostel V. 33. das Ganze in einem Endresultate zusammen — πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα *überdies, doch auch Ihr sollt der Reihe nach*, der Eine wie der Andere u. s. w. Jenes οἱ καθ' ἕνα bezeichnet sie Alle in ihrer discreten Unterschiedenheit als Einzelne, während πάντες die Einzelnen in der Ganzheit oder Allheit ausdrückt; beides ist vereinigt in καθ' ἕνα πάντες 1 Cor. I, 31. — Durch ἵνα φοβῆται ist das sonst im Imperativ liegende Gebot mit Nachdruck herausgestellt (Gal. II, 10. 2 Cor. VIII, 7.) und φοβεῖσθαι begreift hier (wie ὑποτάσσεσθαι V. 22.) die mit Liebe verbundene Ergebung und Ehrfurcht in sich.

Cap. VI.

Nach den zunächst noch fortgesetzten Ermahnungen in Bezug auf die besonderen gegenseitigen Verhältnisse, einerseits der Kinder und Eltern, andererseits der Knechte und Herren, fordert der Apostel die Leser insgesammt auf, stark zu sein in dem Herrn und sich mit den Waffen des Geistes gegen die Widersacher des Evangeliums zu rüsten, worauf er zum Schluss noch einige Bemerkungen über sich folgen lässt.

V. 1 u. 2. Der Gehorsam der Kinder gegen die Eltern soll *ἐν κυρίῳ* geschehen, wodurch wiederum die enge Beziehung des christlichen Wesens und Wandels zu Christo, die in ihm befestigte Gesinnung und That ausgedrückt wird (s. V, 21. Col. III, 20.) — *δίκαιον* nicht sowohl nur hinsichtlich des äusseren Gesetzes, als vielmehr hinsichtlich des göttlichen Willens, von dem alles wahrhaft Gerechte in Gebot und Ausführung hergeleitet wird. Es wird auch der Gehorsam V. 2. in der citirten Stelle stillschweigend als göttliches Gebot dargestellt (Exod. XX, 12. Deut. V, 16. vgl. Matt. XV, 3 u. 4.) — *τιμᾶν* ehren, hochschätzen, verehren, in jeder Hinsicht lieb und werth halten, und dieses durch die in der That ausgesprochene Gesinnung oder Bestrebung auch wirklich beweisen. Die Bedeutsamkeit des Gebots wird noch geschärft durch den Zusatz *ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη*, welches einige Ausleger als Zahlangabe (da jenes Gebot in der zweiten Tafel das erste war), andere als Werthbestimmung fassen. *Holzhausen* thut sich dagegen auf die Bemerkung viel zu gute, dass *ἐντολή* nicht ein Gebot in Bezug auf Gott, sondern jede andere Vorschrift des Sittengesetzes bedeute. Daher soll *αἱ ἐντολαί* nicht alle zehn Gebote, sondern nur die vom vierten an heissen, und eben deshalb hier das

vierte Gebot ἐντολὴ πρώτη genannt sein. Aber um diese Behauptung in ihrer vollen Grundlosigkeit zu erkennen, braucht man nur Stellen, wie Matt. XXII, 36 u. 38. Marc. XII, 28-31. anzusehen, aus welcher letzteren Stelle, im Vergleich mit der ersteren, zugleich erhellt, dass πρώτη die Bedeutung des Vorzüglichsten oder Wichtigsten in sich schliesst. Die Angabe der blossen Zahl wäre ja auch ein ganz bedeutungsloser Zusatz, und man versteht es daher am passendsten von dem hohen Werthe (worauf ja auch oft πρώτος hinweist) dieses Gebotes. Es ist aber ein Hauptgebot ἐν ἐπαγγελίᾳ *in Verheissung*, unter Verheissung, nämlich unter dieser: *auf dass es Dir wohl gehe* u. s. w. (nach der Septuag.). — μακροχρόνιος τῆς γῆς ein Langlebender der Erde, einer der lange auf Erden lebt, fasst der Apostel ganz allgemein, obwohl es in der alttestamentlichen Stelle insbesondere auf *Palästina* hinweist, in dessen bleibenden Besitz die Israeliten gelangen sollten.

Den Kindern gegenüber sollen nun aber nach V. 4. auch die Eltern (vornehmlich die Väter) nicht von ungezügelter Leidenschaft sich beherrschen lassen — παροργίζειν zum Zorne reizen, nämlich durch ungerechte harte Behandlung, durch unbillige gewissenlose Anforderungen. Sie sollen sie dagegen aufziehn ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου *in der Zucht* (ganz allgemein) *und Vermahnung* (besondere Unterweisung) *des Herrn*, d. h. in einer des Herrn würdigen, in ihm begründeten Bildung und Belehrung, die also einen ächt christlichen Character hat. Bei diesem Genitiv κυρίου, meint *Rückert*, müsse man, wie so manchmal bei ἐν Χριστῷ, unentschieden bleiben und zweifelhaft, ob der Apostel selbst genaue Rechenschaft zu geben wüsste. Was kann aber der Apostel dafür, wenn

seine dem unbefangenen Blicke klaren Worte nicht verstanden werden?

Endlich ermahnt nun der Apostel V. 5 ff. in Berücksichtigung der besonderen gegenseitigen Verhältnisse noch die Knechte zum Gehorsame gegen ihre Herren und diese zur Milde gegen jene. — τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα *den Herren nach dem Fleische*, in leiblicher Beziehung, oder hinsichtlich der äusseren irdischen Verhältnisse, während sie κατὰ πνεῦμα *Christum* zu ihrem Herrn haben. — μετὰ φόβου καὶ τρόμου *mit Furcht und Zittern*, mit möglichster Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt, indem man stets darum bekümmert ist, dass die Befehle des Herrn auf das pünctlichste vollzogen werden (Phil. II, 12. 2 Cor. VII, 15.) — ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας *in Einfachheit des Herzens*, in Lauterkeit der Gesinnung, so dass sie bei Allem ein offnes, aufrichtiges, folgsames Wesen beweisen, und nicht etwa mit Lug und Trug oder mit verbissenem Unwillen zu Werke gehen (Col. III, 22. 2 Cor. I, 12.) — ὡς τῷ Χριστῷ als *Christo*, dessen Gebot jener Gehorsam ist, d. h. im Bewusstsein, dass Ihr jenen Gehorsam nicht bloss den leiblichen Herren, sondern auch *Christo* erweiset, da wir durch Alles, was obwohl pflichtmässig doch willig geschieht, zugleich dem Willen Gottes und *Christi* Genüge leisten (V, 22.). — Der Gegensatz gegen ἁπλότης ist in den folgenden Worten negativ ausgedrückt, μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν κτλ. *nicht nach Augendienst*, indem Ihr nur unter den Augen Eurer Herren einen trügerischen Scheineifer, eine erheuchelte Willigkeit beweiset, im Innern aber Eigensinn und Böswilligkeit verborgen haltet (Col. III, 22.) — ὡς ἀνθρωπάρεσκοι *als Menschengefällige*, als solche, denen es nur um den äusseren Beifall und das Lob der Menschen zu thun ist. Dagegen sollen sie sich gehorsam zeigen ὡς δοῦλοι

τοῦ Χριστοῦ *als Diener Christi*, als solche, welche bei allem äusseren Dienste zugleich im Dienste *Christi* stehen — ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς die den Willen Gottes, durch welchen jener Gehorsam geboten wird, von Herzen thun, oder aus innerem aufrichtigen Beweggrunde, indem sie auch darin ihren reinen Gotteseifer an den Tag legen. Auf diesen inneren religiösen Character ihres willigen, folgsamen Dienstes weisen noch besonders die Worte hin: μετ' εὐνοίας δουλεύοντες τῷ κυρίῳ (oder noch sicherer ὡς τῷ κυρίῳ) κτλ., wonach sie *Christum*, nicht Menschen, als den unendlichen Bestimmungsgrund ihres Thuns vor Augen haben, ihn zur inneren Triebfeder ihres Gehorsams machen sollen.

Bei einer solchen von allen unreinen Interessen freien und gewissenhaften Handlungsweise können sie dann aber auch, wie V. 8. angemerkt wird, der Ueberzeugung sein, dass, was nur Jemand je Gutes thut, τοῦτο κομιεῖται παρὰ τοῦ κυρίου *das wird er erlangen von dem Herrn*, dafür wird ihm der entsprechende Lohn von dem Herrn zu Theil werden — εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος sei er ein Sklav oder Freier, welches in dem Verhältnisse zu *Christo* völlig gleichgültig ist. — Durch das eingeschobene ἐάν (ὅτι ὃ ἐάν τι ἕκαστος oder ὅτι ἕκαστος ὃ ἐὰν ποιήσῃ) erhält der Satz eine bedingte Form, ohne dass er dadurch an Gewissheit verliert, sondern vielmehr noch gesteigert wird (was Jemand in irgend einem Falle, was nur Jemand je Gutes thut — s. Gal. VI, 7.).

Dem gewissenhaften Verhalten der Knechte gegen ihre Herren muss nun umgekehrt auch das Benehmen der Herren gegen dieselben entsprechen, weshalb es V. 9. von den Herren heisst: τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς *thut dasselbe gegen sie*, indem Ihr in gleich gewissenhafter Weise und christlicher Gesinnung Eure

Pflichten erfüllt — ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν *nachlassend* oder *unterlassend das Drohen*, aller Härte, die sich bereits in einem steten Androhen abschreckender Strafen kund thut, Euch enthaltend; und warum sie so gegen ihre Knechte sich zeigen sollen, sagen die Worte εἰδότες, ὅτι κτλ. Der allgerechte und gemeinsame Herr herrscht auch über sie; ihm haben sie, wie jeder Andere, Rechenschaft von ihrem Thun abzulegen, da bei ihm nicht gilt προσωποληψία äusseres, auf Geburt, Rang oder Stand gestütztes Ansehen, keine parteiische, persönliche Rücksicht (Röm. II, 11. Gal. II, 6.).

Zum Schlusse übergehend fordert der Apostel Alle insgesammt zur Standhaftigkeit im christlichen Glauben und Wandel auf, indem sie sich gleich Kriegern gegen die Feinde der Wahrheit rüsten sollen. — Für τὸ λοιπόν wird mit gleicher Auctorität τοῦ λοιποῦ gelesen; dieses (*scl.* χρόνου Gal. VI, 17.) würde mehr auf die Zeit hindeuten: *hinführo*, jenes den allgemeinen Sinn haben: *übrigens*, im Uebrigen, welches hier passender sein möchte. — ἐν κυρίῳ wird weiter bestimmt durch καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ *und in der Kraft seiner Stärke*, also in ihm, wie er seine Gottesstärke kräftig bethätigt (vgl. I, 19.). — πανοπλία die ganze Rüstung, vollständige Bewaffnung eines Kriegers (gewöhnlich eines Fusskämpfers) mit Schild, Schwerdt, Wurfspiess, Helm und Harnisch, sie wird hier durch τοῦ θεοῦ als Gottesrüstung bezeichnet, da sie im christlichen Sinne aus lauter göttlichen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, und mit Rücksicht hierauf äusserlich die von Gott ertheilte genannt werden kann (*Koppe*, *Flatt*, *Rückert*). — πρὸς τὸ δύνασθαι κτλ. *damit Ihr zu stehen*, Stich zu halten oder Widerstand zu leisten vermöget *gegen die Liste* (IV, 14.) *des Teufels.* In διάβολος fasst der Apostel wiederum, wie in einem Oberhaupte, alle Widersacher der heiligen

Sache Gottes zusammen (vgl. IV, 27.); an der Spitze aller vorgestellten bösen Mächte stehend, heisst er V. 16. der *Böse* κατ᾽ ἐξοχήν (Matt. XIII, 19 u. 38. 1 Joh. III, 12.), seine Organe sind aber die, welche in dem folgenden Verse zur Sprache kommen.

V. 12. Zur Rechtfertigung des πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου schiebt der Apostel ein ὅτι οὐκ ἔστι ἡμῖν (vielleicht ächter und passender ὑμῖν) ἡ πάλη *denn nicht ist Euch das Ringen*, nicht steht Euch der Kampf bevor, Ihr habt hier nicht den Kampf zu bestehen πρὸς αἷμα καὶ σάρκα *gegen Blut und Fleisch*, womit keineswegs gesagt sein soll, dass sie oder wir überhaupt gegen Fleisch und Blut nicht zu kämpfen hätten, welches ja in gradem Widerspruche mit der sonstigen Lehre des Apostels stände, sondern dass hier noch ganz andere ärgere Feinde gemeint seien — αἷμα καὶ σάρξ bezeichnet die leibliche Individualität, wie sie aus Blut und Fleisch besteht, und als solche mit Mängeln und Gebrechen aller Art behaftet ist (Matt. XVI, 17. 1 Cor. XV, 50. Gal. I, 16.). *Koppe*, *Flatt* und *Rückert* bleiben bei der gewöhnlichen Ansicht, dass darunter überhaupt *Menschen* zu verstehen seien, wobei von der eignen Individualität ganz abstrahirt wird; so soll der Sinn sein: nicht gegen Menschen ist Euer Kampf, sondern u. s. w. Als Bezeichnung der Menschen findet sich aber dieser Ausdruck sonst nirgends im N. T., wenn man nicht etwa Gal. I, 16. den einfachen natürlichen Sinn (dass nämlich der Apostel nicht erst noch sein fleischliches Ich zu Rathe gezogen habe) ebenfalls wegzuschaffen sucht. Dieses lässt sich dann aber am allerwenigsten durch die vorliegende Stelle rechtfertigen; denn wie könnte der Apostel vernünftiger Weise sagen, dass sie nicht gegen Menschen zu kämpfen hätten, da doch zu seiner Zeit Gefahren, Verfolgungen und Leiden der

schwersten Art von jüdischer und heidnischer Seite her herannahten und er selbst hiervon die bitterste Erfahrung bereits gemacht hatte? Wo oder wann haben denn die Christen jenen Kampf nicht gegen Menschen, sondern gegen etc. zu bestehen gehabt? Und warum soll der Ausdruck grade nur andere Menschen, nicht sie selbst in ihrer sinnlichen Menschlichkeit bezeichnen? Weder die eigentliche Bedeutung der Worte noch der Sinn verhindert es. Denn da der Aposel sonst gewöhnlich zum Kampfe gegen das Fleisch auffordert, so sagt er hier ausdrücklich, dass er nicht den Kampf gegen die in der fleischlichen Leiblichkeit oder sinnlichen Individualität wurzelnden Lüste, Begierden, Leidenschaften und Laster meine, sondern vielmehr den *gegen die Principe*, *gegen die Mächte*, *gegen die Weltbeherrscher dieser Finsterniss* u. s. w. Dass der Apostel bei diesen Benennungen den διάβολος in seinen besondern Werkzeugen oder dienenden Geistern im Auge habe, kann nicht in Zweifel gezogen werden; aber wenn die Leser gegen dieselben kämpfen sollten, so muss er sie doch nothwendig in ihrer Bethätigung gedacht haben, und diese Kraftäusserungen derselben waren in nichts Anderem sichtbar, als in dem hartnäckigen Widerstande und feindseligen Kampfe der Gott entfremdeten verfinsterten und verderbten Welt gegen *Christum* und die Seinigen. Doch darf man nicht, wie *Holzhausen*, nur an das »Lebensprincip der griechisch-römischen Heidenwelt« denken, sondern muss vielmehr den Worten gemäss überhaupt das böse Princip, wie es in dem, Gott oder seiner heiligen Sache widerstrebenden, heillosen Kampfe der von Finsterniss Besessenen zur Erscheinung kommt, festhalten. Die verschiedenen Ausdrücke sind natürlich nicht etwa zur Classification der vorgestellten Dämonen oder bösen Geister, sondern

zur recht scharfen Bezeichnung der widerstreitenden grundbösen Macht gebraucht — κοσμοκράτορες hiessen in der rabbinischen Sprache sowohl der Teufel und die bösen Dämonen, als auch mächtige irdische Könige, Weltbeherrscher in relativem Sinne; hier ist es näher bestimmt durch τοῦ σκότους τούτου (das eingeschobene τοῦ αἰῶνος höchst wahrscheinlich unächt) *dieser Finsterniss*, worin augenscheinlich eine demonstrative Hinweisung auf die in der daseienden gottlosen Welt nistende Finsterniss enthalten ist, und in dieser von Finsterniss erfüllten argen Welt machen jene ἀρχαί κτλ. die thätigen Impulse aus, ohne für sich in eingebildeten Luftregionen oder abgeschiedenen finstern Oertern etwas ausrichten zu können. — Noch eine andere Benennung folgt in πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας gegen das Geistige der Bosheit d. h. gegen dasjenige, worin die Bosheit geistig vorgestellt wird oder als geistiges Wesen existirt, so dass man zur Erörterung des Sinnes wohl an πνεύματα πονηρά oder πνευματικαὶ πονηρίαι und dgl. erinnern kann. Endlich ist noch hinzugesetzt ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, welches, mit ἔστιν ὑμῖν ἡ πάλη verbunden, den Sinn hat, dass sie den Kampf zu bestehen haben gegen u. s. w. *in dem himmlischen Reiche*, in dem durch *Christum* offenbar gewordenen und verwirklichten Himmelreiche (s. I, 3. II, 6. III, 10.), in welchem die Christen, als darin Aufgenommene, auch stets Kämpfende sind gegen die Gottesfeinde. Von *Koppe* und *Holzhausen* wie von vielen anderen Auslegern wird es mit den vorhergehenden Worten verbunden und so die in dem Himmel oder in der Luft (oder in der sich allmälig realisirenden überirdischen Weltordnung) seienden bösen Geister darunter verstanden, für welchen Sinn jedoch mindestens nothwendig der Art. τά wiederholt sein müsste. *Flatt* stimmt der sprach- und sinnwidrigen Ansicht bei, dass sie *um himmlische*

Güter kämpfen müssten; *Rückert* verbindet richtig mit πάλη, denkt aber hierbei an einen Kampf nicht auf gleichem und festem Boden, sondern *in der Luft* (ἐν τοῖς ἐπουρ.), worüber doch wohl der Apostel seinen, in solchem Kampfe sicher sehr ungeschickten, Lesern etwas genauere Anweisung hätte geben müssen.

Mit Rücksicht auf die eben geschilderten mächtigen Gegner fährt nun der Apostel V. 13. fort διὰ τοῦτο, weil Ihr nämlich einen schweren Kampf zu bestehen habt — ἀναλαμβάνειν annehmen, aneignen oder in Verbindung mit πανοπλ. *anlegen*, wie ἐνδύεσθαι V. 11. — ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ an dem bösen Tage, d. h. zur Zeit, wo das Böse uns bedrängt, zur Zeit der Gefahr — καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι und Alles zu Stande gebracht, Alles ausgeführt, oder in dem Bilde vom Kampfe: und nachdem Ihr Alles überwältigt (zu Ende geführt) habt, zu stehen, das Feld zu behaupten vermöget. Dem Sinne nach begreift ἅπαντα die Gegner in sich, aber es umfasst als Neutrum zugleich alles Böse, in welcher Gestalt es ihnen auch entgegentreten wird, weshalb die Meinung *Koppe's*, dass es nämlich als *Singul. Masc.* zu nehmen sei, unzulässig ist.

In den nächsten Versen werden nun die einzelnen Theile der geistigen Rüstung beschrieben; sie sollen nach V. 14. statt des Gurts, den der Krieger wegen seiner weiten Kleider um die Hüfte band, sich mit *Wahrheit* umgürten, statt des Brustharnisches die *Gerechtigkeit* anziehen und die Füsse in der *Bereitschaft* des Friedensevangeliums beschuhen — ἀλήθεια die offenbar gewordene absolute göttliche Wahrheit, aber natürlich, wie sie dieselbe im Glauben sich angeeignet haben — δικαιοσύνη die in Gott begründete und in der innigen Lebensgemeinschaft mit *Christo* erlangte *Gerechtigkeit*, in welche unser Wollen und Thun eingekleidet sein soll, während wir in unserem christlichen

Wesen von jener Wahrheit umschlossen sein müssen. Eine von Gott empfangene Gerechtigkeit, als Frucht des Glaubens, und noch eine andere in der Sittlichkeit des Lebens bestehende, welche beide in gleicher Gültigkeit *Rückert* von einander scheidet, sucht man bei dem Apostel vergebens, der nur die eine alles wahrhaft sittliche Thun in sich schliessende Gerechtigkeit kennt. — ἑτοιμασία Bereitschaft, Bereitwilligkeit, jene stete freudige Entschlossenheit, welche in den gläubigen Gemüthern aus dem heiligen Grunde des Evangeliums hervorkeimt; weniger passend, schon des Bildes wegen (das auf Eilfertigkeit hindeutet), ist die Bedeutung *Festigkeit* oder *Beharrlichkeit* (*Koppe*), und ganz willkürlich übersetzt *Flatt*: das feste oder festmachende Evangelium, wenn gleich die Bedeutung der Sicherheit in der ersten mitenthalten ist — τῆς εἰρήνης hebt den in εὐ-αγγέλιον bereits verschlossenen Begriff des Heils oder seligen Friedens besonders hervor, und wenn dieser Friede nicht einseitig sein soll, so muss er ohne Zweifel sowohl den inneren Gottesfrieden, als auch das Element der Versöhnung unter einander und im Verhältnisse zu Gott umfassen, worüber jedoch *Rückert* nicht ins Reine kommen kann.

V. 16. ἐπὶ πᾶσιν zu Allem noch hinzu, überdies, ausserdem (Col. III, 14.) — τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως *den Schild des Glaubens*, da wir in dem mit unerschütterlichem Gottesvertrauen verbundenen Glauben die sicherste Schutzwaffe gegen Anfechtung und Leiden, Angriff und Drangsal besitzen — τὰ βέλη τὰ πεπυρωμένα (*tela ignita* — πυρφόροι ὀϊστοί) feurige Geschosse, Brandpfeile, worunter hier die verderbnissvollen Mittel, deren sich der Teufel beim Angriffe gegen uns bedient, zu verstehen sind; wegen des πεπυρωμένα gebraucht der Apostel das Verb. σβέννυμι auslöschen, sie völlig unschädlich machen, indem auf

dem Glaubensschilde die tödtlichsten Waffen des Bösen ihre Kraft verlieren. — Ausser diesem Schilde sollen sie endlich auch noch mit Helm und Schwerdt sich versehen — τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου (oder τῆς σωτηρίας vgl. Luc. II, 30. Apstg. XXVIII, 28.) *den Helm des Heils*, welches 1 Thess. V, 8. durch ἐλπὶς σωτηρίας erörtert wird, und somit ist hier das Heil gemeint, wie wir es auf dem Grunde des gläubig angenommenen Evangeliums in gewissem Grade und bedingter Weise bereits besitzen, aber in seiner verheissenen Vollkommenheit erst noch erwarten. Es ist die himmlische Krone des christlichen Lebens. — μάχαιρα τοῦ πνεύματος κτλ. *Das Schwerdt des Geistes, welches ist das Wort Gottes*, also das in dem Worte Gottes bestehende Schwerdt des Geistes (ὅ nach dem gewöhnlichen Genuswechsel als nähere Bestimmung an μάχαιρα geknüpft). Als Schwerdt kann der Geist nur betrachtet werden, indem er sich ausspricht, und was er aus seiner göttlichen Wesenheit ausspricht, das ist jenes in ihm offenbare, mit unendlicher Gotteskraft und Wahrheit geschärfte, göttliche Wort, welches zur vernichtenden Angriffswaffe menschlicher Unwahrheit und Lüge dient. — *Koppe* kann diese Worte wiederum in ihrer Reinheit nicht lassen, da er ῥῆμα θεοῦ durch *comminationes divinae* übersetzt, und ähnlich beschränkt *Flatt* das *Wort* auf die *Gebote Gottes*, gegen welche äusserliche Vereinseitigung sich *Rückert* erklärt und in der Ungewissheit, ob hier der göttliche oder menschliche Geist gemeint sei, den eigentlichen Sinn unentschieden lässt.

Die geschehene Erwähnung des Geistes veranlasst den Apostel, noch die dringende Ermahnung zum allzeitigen inbrünstigen Gebete im Geiste anzuknüpfen V. 18-20. Die anhaltende Inbrünstigkeit des Gebets ist ausgedrückt in διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως *durch jegliches Gebet und Bitte*, in jeder nur

möglichen Weise eines wahrhaft innigen, andächtigen Gebetes zu aller Zeit Gott um seinen kräftigen Beistand anflehend. — Auf mancherlei Weise hat man auch hier das πνεῦμα seines göttlichen Gehaltes zu entledigen gesucht, indem man es durch den menschlichen *animus* (*Koppe*) oder durch das, vom Gefühle des Göttlichen durchdrungene, Gemüth (*Rückert*), oder durch den lebendigen Glauben (*Holzhaus.*) erklärt; wie es zu verstehen sei, erhellt aus Röm. VIII, 15. Gal. IV, 6. — καὶ εἰς αὐτὸ τοῦτο *und zu demselben Zwecke* (ebenso), nämlich inbrünstig und unablässig im Geiste zu Gott zu flehen, so dass es mit dem unmittelbar Vorhergehenden zu verbinden ist, nicht mit ἵνα μοι δοθῇ in V. 19. (*Koppe* und *Holzhausen*), was weder die Stellung noch der Sinn (da von einem dem ἵνα μοι δοθῇ entsprechenden Zwecke noch nichts gesagt ist) erlaubt. — ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προςκαρτερήσει κτλ. *wachend in aller Beharrlichkeit und Bitte* d. h. und in gleicher Absicht seid stets wach in einem unablässig aufgeweckten Zustande und in heissem Gebete für alle Heiligen, für die Glaubensbrüder insgesammt. Bei dem zuerst erwähnten Gebete hatte der Apostel nur sie selbst im Auge; nun sollen sie aber auch zu gleichem Zwecke in aller Beharrlichkeit wach sein (welches der Deutlichkeit wegen nochmals trotz des εἰς αὐτὸ τοῦτο durch δεήσει genauer bestimmt wird) als Flehende für die vom Geiste *Christi* Beseelten, woran der Apostel endlich noch die specielle Bitte, auch ihn in ihr Gebet mit einzuschliessen, anknüpft, und zwar ἵνα μοι δοθῇ κτλ. (Col. IV, 3.) *dass mir das Wort gegeben*, zu reden erlaubt werde *in Eröffnung* oder *Aufthuung meines Mundes*, im offnen Aussprechen oder in ungehinderter Darlegung dessen, was zu sagen Noth thut, wobei der Apostel wohl insbesondere an seine in der Gefangenschaft nöthige Ver-

theidigung gedacht haben mag; indess, dass zugleich ein allgemeinerer Inhalt darin liegt, erhellt aus den noch hinzugesetzten erörternden Worten ἐν παῤῥησίᾳ γνωρίσαι κτλ. *in Freimüthigkeit kund zu thun das Geheimniss des Evangeliums*, das gnadenreiche, den Juden und Heiden noch verborgene, Geheimniss von der in *Christo* offenbar gewordenen göttlichen Heilsanstalt, welches den Inhalt des Evangeliums ausmacht (s. I, 9.). — ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει *für welches ich Gesandter* oder *Apostel bin in der Kette* d. h. für welches ich, als von Gott berufener Verkündiger desselben, jetzt in Fesseln gefangen gehalten werde. — Um seinen Lesern den bezeichneten erhabenen Inhalt ihres Gebetes für ihn recht tief einzuprägen, hebt er nochmals hervor, um was sie bitten sollen.

Den ausführlichen Aufschluss über seine gegengenwärtige Lage überlässt der Apostel dem Ueberbringer des Briefes, dem *Tychicus*, von dem V. 21 u. 22. handeln. — Im Gegensatze gegen sich selbst heisst es καὶ ὑμεῖς und das τὰ κατ' ἐμέ *die mich betreffenden Umstände*, meine Lage, wird erklärt durch τί πράσσω *was ich mache*, wie mir's geht; im folgenden Verse ist dasselbe, mit Anspielung auf die ihn umgebenden Freunde, durch τὰ περὶ ἡμῶν ausgedrückt. — Ueber Τυχικός vgl. Apstg. XX, 4. Col. IV, 7. 2 Tim. IV, 12. Durch ἀγαπητὸς ἀδελφός wird er als der dem Apostel theure Glaubensbruder, als wahrhaftiger Christ bezeichnet, durch πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ als treuer Gehülfe oder Mitarbeiter an dem heiligen Werke der Verkündigung *Christi*. Er ist zu dem Zwecke mit Besorgung des Briefes beauftragt, damit er ausser dem Aufschlusse über des Apostels Lage ihre Gemüther παρακαλέσῃ tröste, beruhige, stärke, sowohl in ihrer Bekümmerniss um des Apo-

stels Schicksal, als auch überhaupt in ihren christlichen Gesinnungen, Hoffnungen und Bestrebungen.

Zuletzt noch der Segenswunsch V. 23 und 24., welcher hier etwas weiter als in den übrigen Briefen ausgeführt ist. Zuvörderst wünscht er die εἰρήνη den inneren, in der Gewissheit der durch *Christum* erlangten Versöhnung wurzelnden, *Frieden*, welcher die Ueberwindung jeglichen Widerspruchs mit Gott, der Menschheit oder dem eignen Gewissen voraussetzt. Dieser Friede ist aber in seinem wirklichen Bestehen durch die Grundelemente des christlichen Lebens bedingt, weshalb mit ihm noch verbunden werden ἀγάπη μετὰ πίστεως *die Liebe*, welche sich in freier Selbstverleugnung, gemeinnütziger Aufopferung, heiliger Begeisterung für alles Edle, Gute und Erhabene, kurz in einem nach *Christi* unendlichem Vorbilde bestimmten Wollen und Thun bethätigt, nebst dem Glauben, der uns in *Christum* versenkt, sein Wesen zur Substanz unseres Lebens macht, und uns so aus dem Jammerthale irdischer Nichtigkeit in das selige Reich unendlicher ewiger Wahrheit erhebt. Alles Dreies wünscht der Apostel seinen christlichen Glaubensbrüdern von Gott dem Vater und dem Herrn *Jesu Christo*, weil ohne die Begründung des Einen und Vermittlung des Anderen trotz der menschlichen Thätigkeit der Friede, die Liebe und der Glaube nicht zur Vollendung gelangen können. Ganz anderer Ansicht ist hierüber *Rückert*, der da meint, dass der Apostel den Glauben und die Liebe in dieser Verbindung mit der εἰρήνη seinen Lesern gar nicht wünschen könne, weil jene beiden mit dem Frieden nicht zu coordiniren seien, und ausserdem das Vorhandensein des Glaubens und der Liebe von dem Menschen selbst verlangt werde. In diesem misslichen Falle müsse man dem einzigen *Cod. A.*

folgen, nämlich ἔλεος statt ἀγάπη lesen, und alsdann εἰρήνη und ἔλεος als Begleiter der πίστις, geschenkt zum Lohne derselben, ansehen. Wären die gemachten Prämissen richtig, so könnte man sich die durch sehr geringe Auctorität empfohlene Lesart und die ganz entsetzlich schwerfällige Construction (der Apostel wünscht Frieden den Glaubensbrüdern und Erbarmen mit ihrem Glauben!) allenfalls wohl gefallen lassen. Aber es sind unbegründete Voraussetzungen. Denn wo lehrt der Apostel, dass der Friede wie eine ganz unabhängige Zugabe dem Menschen so plötzlich von aussen her verliehen werde, und dass deshalb die ἀγάπη und πιστις mit ihm nicht zu coordiniren seien? Hört etwa der Friede auf, Gottesfriede zu sein oder weiset er nicht mehr auf die göttliche Wirksamkeit hin, wenn er ein von Glaube und Liebe erfülltes Leben voraussetzt und somit nur in der engsten Verbindung mit diesen denkbar ist? Wo findet sich nur die leiseste Anspielung darauf, dass der Glaube und die Liebe, bei aller absolut nothwendigen Selbstthätigkeit des Menschen, ohne die wirksame Gegenwart Gottes oder *Christi* in dem heiligen Geiste, sich wahrhaft entfalten können? Und warum soll nun der Glaube und die Liebe, da doch auch die subjective Wirklichkeit oder Erlangung des göttlichen Friedens ihre volle Thätigkeit in Anspruch nimmt, in den Segenswunsch nicht mit eingeschlossen sein können? Der Apostel wünscht, trotz alles Widerspruches, auf dem heiligen Grunde des Geistes der Wahrheit in immer höherer Vervollkommnung *Friede, Liebe* nebst *Glauben*; aber wie in allen Segenswünschen, so drückt er auch hier dem Ganzen das Gottessiegel auf durch ἡ χάρις κτλ. Die mit segensreichem Erfolge für die himmlische Freiheit und Seligkeit der Kinder Gottes wirksame göttliche *Gnadenmacht sei mit Allen, die unse-*

ren Herrn Jesum Christum lieben, ihm im Wesen und Wandel wahrhaft und wirklich ergeben sind. — Hierauf folgt endlich noch das schwierige ἐν ἀφϑαρσίᾳ, welches einige Ausleger mit χάρις zusammennehmen, aber alsdann ἐν in εἰς oder eine andere Präposition umstellen, andere mit ἀγαπώντων (*Holzhausen*), noch andere durch *constanter*, *sincere* übersetzen (*Koppe* und *Flatt*), welches Alles *Rückert* verwirft, ohne jedoch selbst eine Entscheidung geben zu können. Die erste Auffassung (die Gnade mit Unsterblichheit verbunden) ist wegen des Umtausches der Präposition durchaus sprachwidrig, die zweite (*Christum* in Unvergänglichkeit d. h. über das Grab hinaus lieben) ist dem Sinne nach beispiellos, und die dritte (*Christum standhaft* lieben) widerspricht der Bedeutung von ἀφϑαρσία. Es bedeutet *Unverderblichkeit, Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit, Ewigkeit* und ist in dieser Bedeutung dem Sinne und der Sprache angemessen mit χάρις zu verbinden. Denn sollte es zu ἀγαπώντων gehören, so würde es auch sicher daneben stehen; aber mit χάρις unmittelbar verbunden, wäre hart, während es, wie die Zeitbestimmungen in den Doxologien (s. III, 21.), am Ende des Verses sehr passend steht und so als Prädikatsbestimmung zu χάρις, einen vollen abgerundeten Schluss bildet. Hätte der Apostel, wie in den übrigen Schlusswünschen, μεϑ' ὑμῶν oder eine andere ausschliesslich nur auf die Leser zu beziehende Formel zu χάρις gesetzt, so könnte ἐν ἀφϑαρσίᾳ anstössig scheinen; aber das μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων greift in seiner Allgemeinheit zugleich über die Gegenwart wie über die bestimmte Gemeinde hinaus, und ebendeshalb ist der Wunsch sehr passend, dass die Gnade mit Allen u. s. w. sein möge *in Ewigkeit*.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

GREIFSWALD, gedruckt bei F. W. Kunike.

D. Knode,

D. K

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Matthies, Konrad Stephan,

Erklärung des Briefes Pauli an die Epheser

Greifswald 1834

Exeg. 689 sc
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10411808-2